وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت
موسوعہ فقہیہ
جلد - ۵
إشراف - إقالة

موسوعہ فقہیہ

شائع کردہ

وزارت اوقاف واسلامی امور، کویت

موسوعہ فقہیہ

اردو ترجمہ

جلد - ۵

إشراف — إقالة

مجمع الفقہ الإسلامی الہند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً
فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي
الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ﴾

(سورۃ توبہ/۱۲۲)

''اور مومنوں کو نہ چاہئے کہ (آئندہ) سب کے سب نکل کھڑے ہوں، یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے، تا کہ (یہ باقی لوگ) دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تا کہ یہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آجائیں ڈراتے رہیں، عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں!''۔

''من يرد الله به خيرًا
يفقهه في الدين''

(بخاری و مسلم)

''اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ خیر کا ارادہ کرتا ہے
اسے دین کی سمجھ عطا فرمادیتا ہے''۔

فهرست موسوعه فقهیه
جلد - ۵

فقرہ | عنوان | صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
١٧	ل: اصول العلوم	١١٧
١٨	الف: اصول تفسیر	١١٨
١٩	ب: اصول حدیث	١١٨
٢٠	ج: اصول فقہ	١١٨
	اصل مسئلہ	١١٩
	دیکھئے: اصل	
٦-١	**إصلاح**	١٢٢-١١٩
١	تعریف	١١٩
٣-٢	متعلقہ الفاظ: ترمیم، ارشاد	١١٩
٤	وہ چیزیں جن میں اصلاح ہوسکتی ہے اور جن میں نہیں ہوسکتی	١٢٠
٥	اصلاح کا اجمالی حکم	١٢٠
٦	اصلاح کے ذرائع اور بحث کے مقامات	١٢١
٦	الف: نقص کی تکمیل کرنا	١٢١
٦	ب: ضرر کا معاوضہ دینا	١٢١
٦	ج: زکوات	١٢١
٦	د: عقوبات	١٢١
٦	ھ: کفارات	١٢١
٦	و: ضرر سے بچانے کے لئے اختیار واپس لے کر تصرف سے روکنا	١٢١
٦	ز: ولایت، وصایت اور حضانت	١٢١
٦	ح: وعظ	١٢٢
٦	ط: توبہ	١٢٢
٦	ی: احیاء الموات (بنجر زمین کو آباد کرنا)	١٢٢
٥-١	**أصم**	١٢٣-١٢٢
١	تعریف	١٢٢
٤-٢	اجمالی حکم	١٢٢

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۰۰-۲۵۰	اَطعمہ	۱-۱۰۱

صفحہ	عنوان	فقرہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۶۴-۲۵۸	اَظفار	۱-۱۲
۲۵۸	تعریف	۱
۲۵۸	ناخن سے متعلق احکام	۲-۱۲
۲۵۸	ناخن کاٹنا	۲
۲۵۹	دشمن کے شہر میں مجاہدین کے لئے ناخن کا بڑھانا	۳
۲۵۹	حج میں ناخن کا کاٹنا اور اس میں جو کچھ واجب ہوتا ہے	۴
۲۶۰	قربانی کرنے والے کا ناخن کاٹنے سے باز رہنا	۵
۲۶۰	ناخن کے تراشہ کو دفن کرنا	۶
۲۶۱	ناخن سے ذبح کرنا	۷
۲۶۱	ناخن کے پالش کا حکم	۸
۲۶۲	طہارت پر ناخن کے اندر جمع ہونے والے میل کچیل کا اثر	۹
۲۶۲	ناخن پر جنایت	۱۰
۲۶۳	ناخن کے ذریعہ زیادتی کرنا	۱۱
۲۶۳	ناخن کی طہارت اور اس کی نجاست	۱۲
۲۶۸-۲۶۴	إظہار	۱-۱۲
۲۶۴	تعریف	۱
۲۶۴	متعلقہ الفاظ: افشاء، جہر، اعلان	۲-۴
۲۶۵	شرعی حکم	۵
۲۶۵	علماء تجوید کے نزدیک اظہار	۵
۲۶۵	اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا اظہار	۶
۲۶۶	آدمی کا اپنے حقیقی عقیدہ کے خلاف اظہار کرنا	۷
۲۶۶	عاقدین کا اپنے مقصد کے خلاف اظہار کرنا	۸
۲۶۷	حیلہ کے ذریعہ شارع کے قصد کے خلاف (کسی تصرف) کا اظہار	۹
۲۶۷	جن چیزوں میں اظہار مشروع ہے	۱۰
۲۶۸	وہ امور جن کا اظہار جائز ہے	۱۱

صفحہ	عنوان	فقرہ
۲۶۸	وہ امور جن کا اظہار جائز نہیں	۱۲
۲۷۳-۲۶۹	إعادہ	۱۱-۱
۲۶۹	تعریف	۱
۲۶۹	متعلقہ الفاظ: تکرار، قضا، استئناف	۴-۲
۲۷۰	شرعی حکم	۵
۲۷۱	اعادہ کے اسباب	۱۰-۶
۲۷۱	الف: صحت کی شرائط کے مکمل نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی عمل کا صحیح نہ ہونا	۶
۲۷۱	ب: عمل کے واقع ہونے میں شک کا ہونا	۷
۲۷۲	ج: عمل کے واقع ہونے کے بعد اس کو باطل کرنا	۸
۲۷۲	د: مانع کا زائل ہوجانا	۹
۲۷۲	ھ: صاحب حق کا حق ضائع کرنا	۱۰
۲۷۲	واجب کا ساقط ہونا	۱۱
۲۹۳-۲۷۴	إعارہ	۲۶-۱
۲۷۴	تعریف	۱
۲۷۴	متعلقہ الفاظ: عمری، اجارہ، انتفاع	۴-۲
۲۷۴	اس کی مشروعیت کی دلیل	۵
۲۷۵	اس کا شرعی حکم	۶
۲۷۶	اعارہ کے ارکان	۷
۲۷۷	وہ چیزیں جن کا اعارہ جائز ہے	۸
۲۷۷	لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے اعارہ کی حقیقت	۹
۲۷۹	رجوع کے اثرات	۱۰
۲۸۱	کاشت کے لئے زمین عاریت پر دینا	۱۱
۲۸۲	چوپائے اور اس جیسے جانور کا اعارہ	۱۲
۲۸۳	اعارہ کی تعلیق اور مستقبل کی طرف اس کی اضافت	۱۳
۲۸۳	اعارہ کا حکم اور اس کا اثر	۱۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
	اعتیاد	۳۳۶
	دیکھئے: عادت	
۱-۸	اعتیاض	۳۳۶-۳۴۰
۱	تعریف	۳۳۶
۲	اجمالی حکم	۳۳۶
۳	وہ چیزیں جن میں عوض جاری ہوتا ہے اور اس کے اسباب	۳۳۷
۴	معاوضات کی اقسام	۳۳۸
۴	الف: معاوضات محضہ	۳۳۸
۴	ب: معاوضات غیر محضہ	۳۳۸
۵	عوض لینے کی اجمالی شرائط	۳۳۸
۸	بحث کے مقامات	۳۴۰
۱-۵	أعجمی	۳۴۰-۳۴۱
۱	تعریف	۳۴۰
۲	متعلقہ الفاظ: اعجم، لحان	۳۴۰
۳	اجمالی حکم	۳۴۱
۵	بحث کے مقامات	۳۴۱
	أعذار	۳۴۱
	دیکھئے: عذر	
۱-۲۷	إعذار	۳۴۲-۳۵۸
۱	تعریف	۳۴۲
۲-۷	متعلقہ الفاظ: إنذار، إعلام، إبلاغ، تحذیر، إمہال، تلوم	۳۴۲
۸	شرعی حکم	۳۴۳
۹	مشروعیت کی دلیل	۳۴۳
۱۰	ردّت میں إعذار (توبہ کرنا)	۳۴۴

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۱	مرتد سے توبہ طلب کرنے کا حکم	۳۴۴
۱۲	وجوب کے قائلین کی دلیل	۳۴۵
۱۳	مرتد عورت سے توبہ طلب کرنا	۳۴۵
۱۴	جہاد میں اسلام کی دعوت کا پہنچانا	۳۴۶
۱۵	باغیوں تک پیغام پہنچانا	۳۴۸
۱۶	دعوی میں مدعا علیہ کو مہلت دینا	۳۴۹
۱۷	وہ اسباب جن سے رفع الزام کا موقع دینا ساقط ہو جاتا ہے	۳۴۹
۱۸	عذر بیان کرنے کے لئے مہلت دینا	۳۵۱
۱۹	شارع کی طرف سے مقررہ مدتیں	۳۵۱
۲۰	ایلاء کرنے والے کا إعذار	۳۵۱
۲۱	اپنی بیوی کی وطی سے باز رہنے والے کا إعذار	۳۵۲
۲۲	اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے باز رہنے والے کا إعذار	۳۵۳
۲۳	مہر معجل کے سلسلہ میں تنگ دست کا إعذار	۳۵۵
۲۴	مقروض کا إعذار	۳۵۶
۲۵	اضطرار کی بنیاد پر لینے کے وقت إعذار	۳۵۶
۲۶	إعذار کا حق کس کو ہے؟ إعذار کیسے ہوگا؟ اور رفع الزام سے باز رہنے والے کی سزا	۳۵۷
	أعراب	**۳۵۸**
	دیکھئے: بدو	
۲-۱	**أعرج**	**۳۵۸-۳۵۸**
۱	تعریف	۳۵۸
۲	اجمالی حکم	۳۵۸
۲۵-۱	**إعسار**	**۳۷۳-۳۵۹**
۱	تعریف	۳۵۹
۳-۲	متعلقہ الفاظ: إفلاس، فقر	۳۵۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

صفحہ	عنوان	فقرہ
۳۸۵	انغسال	
	دیکھئے: غسل	
۳۸۵	انغیال	
	دیکھئے: غیلۃ	
۳۸۶-۳۸۵	إغراء	۳-۱
۳۸۵	تعریف	۱
۳۸۵	متعلقہ الفاظ: تحریض	۲
۳۸۵	اجمالی حکم	۳
۳۸۸-۳۸۶	إغلاق	۶-۱
۳۸۶	تعریف	۱
۳۸۶	اجمالی حکم	۲
۳۹۵-۳۸۸	إغماء	۱۹-۱
۳۸۸	تعریف	۱
۳۸۸	متعلقہ الفاظ: نوم، سکر، جنون	۴-۲
۳۸۹	اہلیت پر بے ہوشی کا اثر	۵
۳۸۹	بدنی عبادت پر بے ہوشی کا اثر	۱۰-۶
۳۸۹	الف: وضو اور تیمم پر	۶
۳۸۹	ب: نماز کے ساقط ہونے پر بے ہوشی کا اثر	۷
۳۹۰	ج: روزوں پر بے ہوشی کا اثر	۸
۳۹۱	د: حج پر بے ہوشی کا اثر	۱۰
۳۹۲	زکاۃ پر بے ہوشی کا اثر	۱۲
۳۹۲	قولی تصرفات پر بے ہوشی کا اثر	۱۳
۳۹۳	معاوضہ والے عقود ومعاملات میں بے ہوشی کا اثر	۱۴
۳۹۳	نکاح کے ولی کی بے ہوشی	۱۵

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱۶	قاضی کی بے ہوشی	۳۹۴
۱۷	تبرعات پر بے ہوشی کا اثر	۳۹۴
۱۸	جنایات پر بے ہوشی کا اثر	۳۹۴
۱۹	کیا معقود علیہ کی بے ہوشی عیب شمار کی جائے گی	۳۹۴
۱-۴	إفاضہ	۳۹۵-۳۹۶
۱	تعریف	۳۹۵
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳۹۵
۱-۹	إفاقہ	۳۹۶-۳۹۹
۱	تعریف	۳۹۶
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۳۹۶
۳	افاقہ کے وقت طہارت حاصل کرنا	۳۹۶
۴	افاقہ کے بعد نماز	۳۹۷
۵	روزہ پر افاقہ کا اثر	۳۹۸
۶	افاقہ حاصل ہونے تک حد شرب خمر کا مؤخر کرنا	۳۹۸
۷	مجبور علیہ کا افاقہ	۳۹۸
۸	حج میں افاقہ	۳۹۸
۹	مجنون کو جب افاقہ حاصل ہو جائے تو اس کی شادی کرانے کا حکم	۳۹۹
	إفتاء	۳۹۹
	دیکھئے: فتوی	
۱-۶	اقتداء	۳۹۹-۴۰۱
۱	تعریف	۳۹۹
۲	اجمالی حکم	۳۹۹
۲	الف: قسم کا فدیہ دینا	۳۹۹

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱ - ۱۴	اِفساد	۴۱۶ - ۴۲۲
۱	تعریف	۴۱۶
۲ - ۴	متعلقہ الفاظ: اِتلاف، اِلغاء، توقف	۴۱۷
۵	شرعی حکم	۴۱۷
۶	عبادات پر فاسد کرنے کا اثر	۴۱۸
۷	روزے کو فاسد کرنا	۴۱۸
۹	عبادت کو فاسد کرنے کی نیت	۴۱۹
۱۰	عقد کے فاسد کرنے میں فاسد شرائط کا اثر	۴۲۰
۱۱	نکاح کو فاسد کرنا	۴۲۰
۱۲	زوجین کے درمیان وراثت کے جاری ہونے میں اِفساد کا اثر	۴۲۱
۱۳	شوہر کے خلاف بیوی کو بگاڑنا	۴۲۱
۱۴	مسلمانوں کے درمیان فساد پیدا کرنا	۴۲۱
۱ - ۱۲	اِفشاء السر	۴۲۳ - ۴۲۹
۱	تعریف	۴۲۳
۲ - ۵	متعلقہ الفاظ: اشاعت، کتمان تجسّس، تحسّس	۴۲۳
۶	اس کا شرعی حکم	۴۲۴
۶	راز کے اقسام	۴۲۴
۶	پہلی قسم: وہ راز جس کے چھپانے کا شریعت نے حکم دیا ہے	۴۲۴
۷	دوسری قسم: وہ راز جسے صاحب راز چھپانے کا مطالبہ کرے	۴۲۵
۸	تیسری قسم: وہ راز جسے اس کا ساتھی پیشے کے تقاضہ کی بنیاد پر مطلع ہو جائے	۴۲۷
۱۰	وہ امور جن میں چھپانا اور ظاہر کرنا دونوں جائز ہیں لیکن چھپانا افضل ہے	۴۲۷
۱۱	پردہ دری سے بچنے کے لئے توریہ کا استعمال	۴۲۸
۱۲	جنگ میں افشائے راز سے پرہیز	۴۲۹

فقرہ	عنوان	صفحہ
۱-۶	**اِفضاء**	۴۲۹-۴۳۱
۱	تعریف	۴۲۹
۳	اِفضاء کا حکم	۴۳۰
۴	شوہر کا اِفضاء	۴۳۰
۵	اجنبی کا اِفضاء	۴۳۱
۶	نکاح فاسد میں اِفضاء	۴۳۱
۱-۷	**اِفطار**	۴۳۲-۴۳۳
۱	تعریف	۴۳۲
۲-۵	شرعی حکم	۴۳۲
۶	افطار کا اثر	۴۳۳
۶	الف: روزہ کے تسلسل کو ختم کرنے میں	۴۳۳
۷	ب: قضاء وغیرہ کے لازم ہونے میں	۴۳۳
۱-۲	**اِفک**	۴۳۴-۴۳۴
۱	تعریف	۴۳۴
۲	اجمالی حکم اور بحث کے مقامات	۴۳۴
۱-۵۹	**اِفلاس**	۴۳۵-۴۶۶
۱	تعریف	۴۳۵
۲-۴	متعلقہ الفاظ: تفلیس، اِعسار، حجر	۴۳۵
۵	اِفلاس کا حکم	۴۳۶
۶	تفلیس کا شرعی حکم	۴۳۶
۷-۱۱	مفلس پر حجر نافذ کرنے کی شرائط	۴۳۷
۱۲	غائب مقروض پر حجر نافذ کرنا	۴۳۹
۱۳	مفلس پر کون حجر نافذ کرے گا	۴۴۰
۱۴	ثابت کرنا	۴۴۱

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ

فقرہ	عنوان	صفحہ
۸	اس کی شرعی حقیقت	۴۷۰
۹	اقالہ کی حقیقت میں فقہاء کے اختلاف کے اثرات	۴۷۰
۹	اول: ثمن سے کم یا زیادہ پر اقالہ	۴۷۰
۱۰	دوم: اقالہ کے ذریعہ جوشی لوٹائی جائے اس میں حق شفعہ	۴۷۱
۱۱	وکیل کا اقالہ	۴۷۲
۱۲	اقالہ کا محل	۴۷۲
۱۳	اقالہ میں فاسد شرائط کا اثر	۴۷۳
۱۴	صرف میں اقالہ	۴۷۳
۱۵	اقالہ کا اقالہ	۴۷۴
۱۶	جو چیز اقالہ کو باطل کرتی ہے	۴۷۴
۱۷	اقالہ کرنے والے دونوں فریق کا اختلاف	۴۷۴
	تراجم فقہاء	۴۷۹-۴۹۵

موسوعہ فقہیہ

اِشراف

تعریف:

۱- اِشراف کے لغوی معنی: اِشراف أشرَف کا مصدر ہے، أشرف کے معنی ہیں: اوپر سے کسی چیز پر جھانکنا(۱)۔

اور "اِشراف الموضع" کے معنی ہیں: جگہ کا بلند ہونا، اور اِشراف کے معنی ہیں: نزدیک اور ایک دوسرے سے قریب ہونا۔

پہلے معنی کی بنیاد پر محدثین نے لفظ اِشراف کا استعمال "ذمہ دارانہ نگرانی" کے معنی میں کیا ہے(۲)۔

اور اس معنی کو فقہاء نے دوسرے لغوی معانی کی طرح استعمال کیا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کو ناظرِ وقف، وصی، قیم اور اس طرح کے دوسرے لوگوں کی نگرانی کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔

اِشراف بلندی کے معنی میں:

الف- قبر کا بلند کرنا:

۲- قبر کا بلند کرنا بالاتفاق جائز نہیں، اس روایت کی بنیاد پر جسے مسلم وغیرہ نے ابو الہیاج اسدی سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضرت علی بن ابی طالبؓ نے فرمایا: "**ألا أبعثک علی ما بعثني علیه رسول الله ﷺ: ألاّ تدع تمثالا إلاّ طمسته، ولا**

(۱) لسان العرب، الصحاح: مادہ (شرف)۔

(۲) المرجع للعلایلی: مادہ (شرف)۔

قبرًا مشرفاً إلاّ سوّیته"(۱) (کیا میں تمہیں اس کام کے لئے نہ بھیجوں جس کام کے لئے رسول اللہ ﷺ نے مجھے بھیجا تھا؟ کہ تم کسی مجسمے کو مٹائے بغیر اور کسی اونچی قبر کو برابر کئے بغیر نہ چھوڑنا)۔

اور کوہان کی طرح بنی ہوئی قبر کو بلند شمار کرنے میں اختلاف ہے جس کی تفصیلی بحث کتب فقہ کی "کتاب الجنائز" میں ملے گی(۲)۔

ب- گھروں کو بلند کرنا:

۳- انسان کے لئے دو شرطوں کے ساتھ اپنی عمارت کو بلند کرنا جائز ہے:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ دوسرے کو ضرر نہ پہنچائے، مثلاً دوسرے کی روشنی اور ہوا کو روکنا(۳)۔

دوسری شرط یہ ہے کہ صاحب عمارت ذمی نہ ہو، اگر ذمی ہوگا تو اسے اپنی عمارت کو مسلمانوں کی عمارت سے بلند کرنے سے روک دیا جائے گا، خواہ مسلمان اس پر راضی ہو، تاکہ دونوں عمارتیں ممتاز ہوجائیں، اور تاکہ مسلمان کے گھر کی بے پردگی نہ ہو(۴)، فقہاء نے "کتاب الجزیہ" میں اس کی تفصیل ذکر کی ہے۔

اشراف اوپر سے جھانکنے کے معنی میں:

۴- آدمی کو دوسرے کے گھر میں جھانکنے سے منع کیا جائے گا الا یہ کہ خود صاحب مکان اس کی اجازت دے، اسی بناپر اسے اپنی دیوار میں

(۱) حدیث: "ألاّ تدع تمثالا إلاّ طمسته..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۶۶۶/۲ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) مطالب أولی النہی ۹۱۰/۱ طبع المکتب الاسلامی، جواہر الإکلیل ۱۱۱/۱ طبع شقرون، حاشیۃ القلیوبی ۳۴۱/۱ طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۶۰۱/۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳۶۱/۴ طبع اول بولاق۔

(۴) أسنی المطالب ۲۲۰/۴، ۲۲۰/۴ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیہ ابن عابدین ۲۷۶/۳، المغنی ۵۳۲/۸۔

کوئی ایسا روشن دان کھولنے سے منع کیا جائے گا جس سے وہ اپنے پڑوسی اور اس کے اہل وعیال کی طرف جھانک سکے[1]۔

۵- اور جہاں تک کعبہ کی طرف جھانکنے اور دیکھنے کی بات ہے تو وہ تمام عبادتوں کی طرح ایک عبادت ہے، اور صفا، مروہ کے درمیان سعی کرنے والا صفا اور مروہ پر چڑھے گا تا کہ وہ کعبہ کی طرف جھانک سکے۔ فقہاء نے اسے ''کتاب الحج'' میں صفا مروہ کے درمیان سعی پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

اشراف ذمہ دارانہ نگرانی کے معنیٰ میں:

۶- ان مصالح کو بروئے کار لانے کے لئے جو شارع کے مقاصد میں سے ہیں، اس طرح کی نگرانی قائم کرنا واجب ہے، اور یہ چیز درج ذیل صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے:

الف- ولایت: خواہ ولایت عامہ ہو، جیسے امیر المؤمنین اور قاضی وغیرہ کی ولایت، یا ولایت خاصہ ہو، جیسے باپ کی ولایت اپنے نابالغ لڑکے پر۔ جیسا کہ اس کی تفصیل (ولایت) کی بحث میں آئے گی۔

ب- وصایت: مثلاً مجور شخص پر وصی مقرر کرنا۔ اس کی وضاحت (حجر) کی بحث میں آئے گی۔

ج- قوامت: مثلاً مرد کی قوامیت اپنی بیوی پر، جیسا کہ اس کی تفصیل (نکاح) کی بحث میں مذکور ہے۔

د- نظارت: مثلاً ناظر الوقف (وقف کا نگراں)، جیسا کہ اس کی تفصیل کتب فقہ کی ''کتاب الوقف'' میں مذکور ہے۔

اِشراف نزدیک ہونے اور ایک دوسرے سے قریب ہونے کے معنیٰ میں:

۷- اس معنیٰ کے اعتبار سے اشراف پر بہت سے احکام مرتب ہوتے ہیں، جن کا ذکر فقہاء نے ان کے ابواب میں کیا ہے، ان میں سے چند احکام بطور مثال درج ذیل ہیں:

الف- ایسے ذبیحہ کا کھانا جائز نہیں ہے جس کو اس وقت میں ذبح کیا گیا ہو جب وہ مرنے کے قریب ہو۔ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے اور کچھ تفصیل ہے جو کتاب الذبائح (تذکیہ) میں مذکور ہے۔

ب- جو شخص موت سے قریب ہو، مثلاً ڈوبنے والا وغیرہ، تو اگر اس کا نکالنا اور بچانا ممکن ہو تو ایسا کرنا واجب ہوگا۔

ج- لقطہ (گری پڑی چیز جو اٹھالی گئی ہو) اگر اس کے ضائع ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس سے انتفاع واجب ہے، جیسا کہ کتاب (الملتقط) میں مذکور ہے۔

[1] حاشیہ ابن عابدین ۳۶۱/۴۔

إشراك

تعریف:

۱- اِشراک: أشرک کا مصدر ہے، جس کے معنی شریک بنانے کے ہیں، کہا جاتا ہے: أشرک باللہ اس نے اللہ کے ملک میں اس کے ساتھ شریک بنالیا، اور اس کا اسم شرک ہے[۱]، اللہ تعالیٰ نے لقمان علیہ السلام کی بات نقل کرتے ہوئے فرمایا: "یَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِکْ بِاللّٰهِ إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ"[۲] (اے بیٹے! اللہ کے ساتھ کسی کو شریک مت ٹھہرانا، بیشک شرک کرنا بڑا بھاری ظلم ہے)، جب شرک مطلق بولا جائے تو اس سے یہی معنی مراد ہوں گے، اسی طرح اس کا اطلاق اس کفر پر بھی ہوتا ہے جو اسلام کے علاوہ تمام ملل ومذاہب کو شامل ہے، تو شرک عام اطلاق کی بنیاد پر کفر سے خاص ہے، چنانچہ ہر شرک کفر ہے اور ہر کفر شرک نہیں۔

اسی طرح اشراک کا اطلاق دو شریک کے باہم ملنے پر ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے: أشرک غیرہ في الأمر أو البیع (اس نے کسی معاملہ میں یا بیع میں دوسرے کو شریک کرلیا) یعنی اسے اپنا شریک کار بنالیا، اسی طرح کہا جاتا ہے: تشارک الرجلان واشترکا (دو آدمیوں نے باہم شرکت کی) اور شارک أحدھما الآخر[۳] (ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوا) (اس کی تفصیل (تولیہ اور شرکت) کی اصطلاح میں ملے گی۔

اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا:

۲- اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا ایک جنس ہے جس کی بہت سی قسمیں ہیں اور وہ سب کی سب مذموم ہیں، اگرچہ ان میں سے بعض شرک بعض سے بڑھے ہوئے ہیں۔ اور شرک کے بہت سے درجات ہیں، ان ہی میں سے ایک درجہ شرک اکبر ہے اور ایک شرک اصغر ہے، اور شرک اصغر ہی کو شرک خفی کہتے ہیں۔

الف- شرک اکبر: اللہ تعالیٰ کی الوہیت یا عبادت میں کسی کو اس کا شریک بنانا ہے، اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول میں یہی شرک مراد ہے: "إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ"[۱] (بیشک شرک کرنا بڑا بھاری ظلم ہے)۔ صحیحین میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "سألت رسول اللہ ﷺ أي الذنب أعظم عند اللہ؟ قال: أن تجعل للہ ندًا، وھو خلقک"[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ کہ تم اللہ کا شریک ٹھہراؤ حالانکہ اس نے تمہیں پیدا کیا ہے)۔

ب- شرک اصغر یا شرک خفی: یہ عبادت میں غیر اللہ کی رعایت کرنا ہے، مثلاً ریا اور نفاق، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ یُشْرِکْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖ أَحَدًا"[۳] (اور اپنے رب کی عبادت میں کسی کو شریک نہ کرے)۔

---

(۱) لسان العرب، المصباح مادۂ (شرک)۔

(۲) سورۂ لقمان/ ۱۳۔

(۳) شرح الروض مع حاشیۃ الرملی ۳/ ۱۶۳۔

---

(۱) سورۂ لقمان/ ۱۳۔

(۲) حدیث: "أيّ الذنب أعظم ..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے کی ہے۔ الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۸/ ۴۹۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۹۰ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) سورۂ کہف/ ۱۱۰۔

ابن حجر فرماتے ہیں کہ یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنی عبادتوں اور اپنے اعمال سے تعریف اور اجر چاہتے ہیں، اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "إن أدنى الرياء شرک، وأحب العبيد إلى الله الأتقياء الأسخياء الأخفياء"[۱] (ریا کا ادنیٰ درجہ شرک ہے، اور اللہ تعالیٰ کے سب سے محبوب بندے وہ ہیں جو متقی ہیں، سخی ہیں اور شہرت سے بچنے والے ہیں)، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "إن أخوف ما أتخوف على أمتي الإشراک بالله، أما إني لست أقول يعبدون شمسًا ولا قمرًا ولا وثنًا، ولكن أعمالاً لغير الله وشهوة خفية"[۲] (میں اپنی امت پر جن باتوں کا خوف کرتا ہوں ان میں سب سے زیادہ خوف کی بات اللہ کے ساتھ شریک کرنا ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ وہ سورج، چاند اور بت کی پوجا کریں گے لیکن غیر اللہ کے لئے کچھ کام کریں گے اور مخفی خواہشات میں مبتلا ہوں گے)۔

جن باتوں سے شرک ہوتا ہے:

۳- شرک کا تحقق چند امور کی وجہ سے ہوتا ہے، ان امور کے اعتبار سے اس کا نام مختلف ہوتا ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- شرک استقلال: یہ دو یا دو سے زیادہ مستقل معبود ماننا ہے، مثلاً دو خدا ماننے والوں کا شرک۔

ب- شرک تبعیض: یہ اس بات کا اعتقاد رکھنا ہے کہ إلٰہ چند معبودوں سے مرکب ہے، مثلاً نصاریٰ کا شرک جو تثلیث (اقانیم ثلاثہ) کے قائل ہیں، اور برہمنوں کا شرک۔

ج- شرک تقریب: یہ غیر اللہ کی اس مقصد سے عبادت کرنا ہے کہ وہ (عبادت کرنے والے کو) اللہ سے قریب کردیں، مثلاً شروع دور جاہلیت کے مشرکین کا شرک۔

د- شرک تقلید: یہ دوسرے کا تابع ہوکر غیر اللہ کی عبادت کرنا ہے، مثلاً اخیر دور جاہلیت کے لوگوں کا شرک۔

ھ- اللہ کے نازل کردہ قانون کے خلاف فیصلے کو جائز وحلال

---

(۱) حدیث: "إن أدنى الرياء شرک..." کی روایت حاکم اور ابن ماجہ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن اليسير من الرياء شرک، وإن من عادى ولي الله فقد بارز الله تعالى بالمحاربة وإن الله يحب الأتقياء الأخفياء الذين إن غابوا لم يفتقدوا، وإن حضروا لم يدعوا ولم يعرفوا، قلوبهم مصابيح الهدى يخرجون من كل غبراء مظلمة" (بیشک ریاء کا تھوڑا سا حصہ بھی شرک ہے اور جس شخص نے اللہ کے ولی سے دشمنی کی تو اس نے کھل کر اللہ سے جنگ کی اور بیشک اللہ ایسے متقی، پوشیدہ اور گمنام لوگوں سے محبت کرتا ہے کہ اگر وہ غائب ہوجائیں تو انہیں تلاش نہ کیا جائے، اور اگر وہ موجود ہوں تو انہیں نہ بلایا جائے، نہ پہچانا جائے، ان کے دل ہدایت کے چراغ ہیں، وہ ہر تاریک سرزمین سے بآسانی نکل جاتے ہیں)۔ حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے ان کی موافقت کی ہے حافظ بوصیری نے ابن ماجہ کی سند پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: اس کی سند میں عبد اللہ بن لہیعہ ہیں اور وہ ضعیف ہیں، (المستدرک ۴/ ۳۲۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۲/ ۱۳۲۰-۱۳۲۱ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) حدیث: "إن أخوف ما أتخوف على أمتي الإشراک بالله..." کی روایت اس لفظ کے ساتھ ابن ماجہ نے شداد بن اوس سے مرفوعاً کی ہے حافظ بوصیری فرماتے ہیں: اس کی سند میں عامر بن عبد اللہ ہیں، میں نے ان کے بارے میں کسی کو کلام کرتے ہوئے نہیں دیکھا۔ سند کے باقی افراد ثقہ ہیں

= اور احمد اور حاکم نے اس کی روایت عبد الواحد بن زید کے طریق سے شداد بن اوسؓ سے ایک قصہ کے ضمن میں تفصیل کے ساتھ کی ہے۔ حاکم نے فرمایا: یہ حدیث صحیح سند کی ہے شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے علامہ ذہبی نے یہ کہتے ہوئے اس کا تعاقب کیا ہے کہ عبد الواحد متروک ہیں۔ واضح رہے کہ ابن ماجہ کی سند میں عبد الواحد نہیں ہیں۔ (سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۲/ ۱۴۰۶ طبع عیسیٰ الحلبی، مسند احمد بن حنبل ۴/ ۱۲۴ شائع کردہ المکتب الإسلامی، المستدرک ۴/ ۳۳۰ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الفتح الربانی فی ترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی ۱۹/ ۲۲۰)۔

سمجھتے ہوئے کرنا، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "اتَّخَذُوْا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ"(۱) (انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے علماء ومشائخ کو رب بنا رکھا ہے)۔ حدیث میں آیا ہے: "أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا إذا أحلّوا لهم شيئًا استحلّوه وإذا حرّموا عليهم شيئًا حرّموه"(۲) (وہ لوگ اپنے علماء کی عبادت نہیں کرتے تھے، لیکن ان کے علماء جب ان کے لئے کسی چیز کو حلال کرتے تو وہ اس کو حلال ٹھہرا لیتے اور جب وہ ان پر کسی چیز کو حرام کرتے تو وہ اس کو حرام کر لیتے)، تو انہوں نے اپنے علماء کی عبادت نہیں کی، لیکن انہوں نے ان کے لئے ان چیزوں کو جائز رکھا جن کا اللہ نے انہیں حکم نہیں دیا تھا۔

و-شرک اغراض: یہ غیر اللہ کے لئے عمل کرنا ہے۔

ز-شرک اسباب: یہ عادی اسباب کی طرف تاثیر کی نسبت کرنا ہے(۳)۔

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۳۱۔

(۲) حدیث: "أما إنهم لم يكونوا يعبدونهم ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئاً استحلوه، وإذا حرّموا عليهم شيئاً حرموه..." کی روایت احمد، ترمذی، ابن جریر، ابن سعد، عبد بن حمید، ابن المنذر، ابن ابی حاتم، ابو الشیخ، ابن مردویہ نے اور بیہقی نے اپنی سنن میں حضرت عدی بن حاتم طائی کے اثر کے طور پر کی ہے۔ ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے صرف عبد اللہ بن سلام کے واسطے سے ہم تک پہنچی ہے اور غطیف بن اعین حدیث میں معروف نہیں ہیں۔ عبد القادر ارناؤوط نے کہا: اس باب میں طبری (۱۶۶۳۴) نے حذیفہ سے موقوفاً نقل کیا ہے اور اس سے اس کو تقویت حاصل ہوتی ہے (تحفۃ الأحوذی ۸/ ۴۹۲، ۴۹۴، الدر المنثور ۳/ ۲۳۰-۲۳۱ طبع المطبعۃ الإسلامیہ طہران، تفسیر الطبری بتحقیق محمود محمد شاکر ۱۴/ ۲۰۹، ۲۱۱ طبع دار المعارف بمصر، جامع الاصول بتحقیق عبد القادر الأرناؤوط ۲/ ۱۶۱ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۳) الکلیات لأبی البقاء ۳/ ۷۰، تخلیص کتاب الاستغاثۃ لابن تیمیہ ص ۱۴۷، شرح العقیدۃ الطحاویہ ص ۸۵ طبع المکتب الإسلامی۔

متعلقہ الفاظ:

الف-کفر:

۴-کفر ایسا نام ہے جو مختلف قسم کے گناہوں پر بولا جاتا ہے، ان میں سے ایک اللہ کے ساتھ شرک کرنا ہے، اور دوسرے نبوت کا انکار کرنا ہے)اور تیسرے اللہ کی حرام کردہ چیزوں کو حلال سمجھنا ہے، اور چوتھے کسی ایسی چیز کا انکار کرنا ہے جس کا ضروریات دین میں سے ہونا معلوم ہے، جہاں تک شرک کا تعلق ہے تو وہ ایک خصلت ہے، یعنی وہ اللہ کے ساتھ کسی کو معبود بنانا ہے۔

اور کبھی شرک کا اطلاق بطور مبالغہ ہر کفر پر ہوتا ہے، تو اس بنیاد پر ہر شرک کفر ہوگا اور ہر کفر شرک نہ ہوگا، البتہ مبالغہ کے طور پر ایسا ہوسکتا ہے(۱)۔

ب-تشریک:

۵-تشریک شرّک کا مصدر ہے، اور یہ تمہارا دوسرے کو معاملہ میں یا بیع میں اپنا شریک بنالینا ہے(۲)تو وہ اشراک کے معنی میں ہے، مگر یہ کہ اشراک جب مطلق بولا جائے تو اس سے مراد اللہ کے لئے شریک ٹھہرانا ہوتا ہے، اور تشریک جب مطلق بولا جائے تو دوسرے کو مال یا معاملہ میں شریک بنانا مراد ہوتا ہے۔

إشراک کا شرعی حکم:

۶-اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا حرام ہے، پہلی پانچوں قسموں کے مرتکب پر بالاجماع کفر کا حکم ہوگا، اور چھٹی قسم کے مرتکب پر بالاجماع معصیت کا اور ساتویں قسم کے حکم میں تفصیل ہے، عادی

---

(۱) الفروق في اللغۃ لأبي ہلال العسکري مادۃ (إلحاد، شرک)۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (شرک)۔

اسباب کے بارے میں جو شخص یہ عقیدہ رکھے کہ وہ بذات خود مؤثر ہیں تو ایسے شخص کے کفر پر اجماع نقل کیا گیا ہے، اور جو شخص یہ عقیدہ رکھے کہ وہ (بذات خود) اس قوت کی بنیاد پر مؤثر ہیں جو اللہ نے ان میں ودیعت کی ہے تو ایسا شخص فاسق ہے[۱]۔

مشرک کا اسلام:

۷- مشرک دوسرے کفار کی طرح شہادتین کا اقرار کر کے اسلام میں داخل ہوگا، کیونکہ نبی ﷺ نے فرمایا: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله"[۲] (مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ "لا إله إلا الله" کا اقرار نہ کرلیں پس جو شخص اس کا قائل ہوجائے گا وہ مجھ سے اپنی جان ومال کو محفوظ کرلے گا، إلا یہ کہ اس کی جان ومال کے ساتھ اسلام کا کوئی حق متعلق ہو تو اسے وصول کیا جائے گا، اور اس کا حساب اللہ پر ہوگا)۔

چاروں فقہی مذاہب نے شہادتین کے ساتھ کسی چیز کے اضافہ کی شرط نہیں لگائی ہے، مثلاً دین اسلام کے خلاف ہر دین سے براءت کا اظہار کرنا[۳]، البتہ بعض حالات میں یہ ضروری ہے، اور اس کے علاوہ کچھ دوسرے امور بھی ہیں جن کے ذریعہ مشرک اسلام میں داخل ہوتا ہے، ان سب کی تفصیل "اسلام" کے عنوان کے تحت دیکھی جائے۔

(۱) الکلیات لأبی البقاء ۳/ ۷۱۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..." کی روایت بخاری ومسلم نے مرفوعاً حضرت عمرؓ سے کی ہے (فتح الباری ۳/ ۲۶۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبد الباقی ۱/ ۵۱-۵۲ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۳۵، ۳/ ۲۸۶-۲۸۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۱۳۰-۱۳۱، المغنی ۸/ ۱۴۲، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۹۹۔

مشرک مرد وعورت کا نکاح:

۸- کفار کے مذہب کی رو سے ان کی آپس کی شادیوں میں اصل یہ ہے کہ وہ صحیح ہیں، اور انہیں اس پر برقرار رکھا جائے گا[۱]، اس سلسلہ میں قدرے اختلاف اور تفصیل ہے جس کا مقام (نکاح اور کفر) کی اصطلاحیں ہیں۔

اہل کتاب کفار کے نکاح کا حکم مشرکین کے نکاح کے حکم سے مختلف نہیں ہے، البتہ اگر کافر اسلام قبول کرلے اور اس کی بیوی کتابیہ ہو تو اسے اس کے نکاح کو باقی رکھنے کا حق ہے، لیکن اگر وہ غیر کتابیہ مشرک ہو تو پھر اسے اس کا حق نہیں ہے۔ تفصیل "نکاح" کے عنوان کے تحت دیکھئے۔

جہاد میں مشرکین سے مدد لینا:

۹- یہاں مشرک سے مراد ہر کافر ہے، پس دیکھا جائے گا:

اگر وہ خدمت کے لئے نکلا ہے، مثلاً گاڑی کا ڈرائیور وغیرہ، تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔

لیکن اگر وہ جنگ کے لئے نکلا ہے تو یہاں پر تین نقطہائے نظر ہیں:

جمہور کا مذہب مطلقاً جواز کا ہے، خواہ اس کو نکلنے کے لئے کہا گیا ہو یا نہیں، اور اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ استعان بناس من اليهود في حربه"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے اپنی جنگ میں کچھ یہودیوں سے مدد لی تھی)، اسی طرح ایک روایت یہ ہے کہ:

"إن صفوان بن أمية خرج مع النبي ﷺ يوم حنين،

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۶، ۳۹۰، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۶۸، شرح روض الطالب ۳/ ۱۶۳، المغنی ۶/ ۶۱۳ - ۶۱۴۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ استعان بناس من اليهود في حربه" کی روایت ابوداؤد نے مراسیل میں کی ہے جیسا کہ تحفۃ الأشراف میں

وهو على شركه فأسهم له"[1] (صفوان بن امیہ غزوہ حنین کے دن نبی علیہ السلام کے ساتھ نکلے حالانکہ وہ اس وقت مشرک تھے، اور آپ علیہ السلام نے انہیں (غنیمت میں) حصہ دیا)۔

مالکیہ کا مذہب معتمد قول کی رو سے یہ ہے کہ مشرک سے مدد لینا ممنوع ہے، لیکن اگر وہ خود سے نکلے تو اسے روکا نہیں جائے گا، اور مالکیہ کی دوسری رائے (جسے اصبغ نے اختیار کیا ہے) یہ ہے کہ اسے ہر حال میں روکا جائے گا[2]۔

مشرکین سے جزیہ لینا:

۱۰- فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اہل کتاب سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

"قَاتِلُوْا الَّذِيْنَ لاَ يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ، وَلاَ يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ، وَلاَ يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوْا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوْا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ"[3] (اہل کتاب جو کہ نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ قیامت کے دن پر، اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اور اس کے رسول نے حرام بتلایا ہے، اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں، ان سے یہاں تک لڑو کہ ماتحت ہوکر اور رعیت بن کر جزیہ دینا قبول کرلیں)، اسی طرح مجوس (آتش پرستوں) سے جزیہ لئے جانے پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ صریح حدیث ہے: "سنوا بهم سنة أهل الكتاب"[1] (ان (مجوس) کے ساتھ اہل کتاب جیسا سلوک کرو)، اور اس لئے بھی کہ ان پر اہل کتاب ہونے کا شبہ ہے، اور رسول اللہ علیہ السلام نے ان پر جزیہ مقرر کیا ہے، جہاں تک ان کے علاوہ دوسرے کفار ہیں تو ان کی تین قسمیں ہیں:

الف- مرتدین:

ان لوگوں سے بالاتفاق جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مرتد نے اسلام کی ہدایت پانے اور اس کی خوبیوں سے واقف ہونے کے بعد اپنے رب کا انکار کیا ہے، لہذا وہ اسلام قبول کرے گا یا اسے قتل کردیا جائے گا۔

ب- عرب کے مشرکین:

حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک ان سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے انہیں کے درمیان نشو ونما پائی اور قرآن انہیں کی زبان میں نازل ہوا، اس لئے معجزہ ان کے حق

= ہے (۱۳/۷۹ ۳ طبع الدار القیمة) اور ابن حجر نے التلخیص میں مرسل ہونے کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے (۴/ ۱۰۰ طبع الشرکة الفنیہ)۔

(۱) حدیث: "أن صفوان بن أمية خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين وهو على شركه فأسهم له" کی روایت مسلم (۲/ ۷۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۳۵، المغنی ۹/ ۲۵۹ طبع القاہرہ، الدسوقی ۲/ ۱۷۸، ۴/ ۲۱۷۔

(۳) سورۂ توبہ/ ۲۹۔

(۱) حدیث: "سنوا بهم ..." کی روایت مالک نے محمد بن علی کے طریق سے حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ سے مرفوعا کی ہے ابن عبد البر نے کہا: یہ منقطع ہے اس لئے کہ محمد بن علی کی ملاقات حضرت عمر سے اور حضرت عبد الرحمن بن عوف سے ثابت نہیں ہے البتہ اچھے طرق سے اس کے معنی کا متصل ہونا ثابت ہے طبرانی نے سائب بن یزید کی سند سے اس کی روایت کی ہے ہیثمی نے کہا کہ اس کی سند میں وہ راوی ہے جسے میں نہیں پہچانتا ہوں۔ ابن حجر نے کہا: ابوعبید نے صحیح سند سے یہ روایت حضرت حذیفہؓ سے کی ہے: "لولا أني رأيت أصحابي أخذوا الجزية من المجوس ما أخذتها" کہ اگر میں اپنے اصحاب کو مجوس سے جزیہ لیتے ہوئے نہ دیکھتا تو میں نہ لیتا (تنویر الحوالک ۱/ ۲۶۴ شائع کردہ مکتبة المشهد الحسینی، مجمع الزوائد ۶/ ۱۳ شائع کردہ مکتبة القدسی، فتح الباری ۶/ ۲۶۱ طبع السلفیہ)۔

میں زیادہ ظاہر ہے، اس لئے ان سے اسلام کے سوا کچھ اور قبول نہیں کیا جائے گا، پس اگر وہ مسلمان نہیں ہوں گے تو قتل کر دیئے جائیں گے، اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔

ج - غیر عرب مشرکین:

شافعیہ کے نزدیک ان سے جزیہ قبول نہیں کیا جائے گا، امام احمد کا ظاہر مذہب یہی ہے، ان سے اسلام یا تلوار کے علاوہ کچھ بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ''[1] (تو مشرکوں کو جہاں پاؤ مارو)۔ اور رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: ''أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماء هم و أموالهم إلا بحقها''[2] (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جہاد کرتا رہوں جب تک کہ وہ لا إله إلا الله کا اقرار نہ کرلیں، پس اگر وہ اس کے قائل ہوجائیں گے تو مجھ سے اپنا خون اور اپنا مال محفوظ کرلیں گے، البتہ اس کلمہ کی وجہ سے جو حق متعلق ہوگا اس کی ادائیگی ان پر ضروری ہوگی)۔

اور حنفیہ، مالکیہ اور ایک قول کی رو سے امام احمد کے نزدیک ان سے جزیہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ انہیں غلام بنانا جائز ہے، لہذا ان پر جزیہ مقرر کرنا بھی جائز ہوگا[3]۔

مشرک کو امان دینا:

۱۱ - علماء نے مشرک کے لئے امان دینے کو تا کہ وہ اللہ کا کلام سنے، جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ''[1] (اور اگر کوئی مشرکین میں سے آپ سے پناہ کا طالب ہو تو آپ اس کو پناہ دیجئے تا کہ وہ کلام الٰہی سن لے، پھر اس کو اس کے امن کی جگہ میں پہنچا دیجئے)، امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ یہ حکم قیامت تک کے لئے ہے، جیسا کہ انہوں نے اسے قاصدوں کے لئے جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مشرکین کے قاصدوں کو امان دیتے تھے، اور آپ ﷺ نے مسیلمہ کذاب کے دونوں قاصدوں سے فرمایا: ''لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما''[2] (اگر یہ ضابطہ نہ ہوتا کہ قاصدوں کو قتل نہیں کیا جاتا ہے تو میں تم دونوں کو قتل کردیتا)۔

اور امان امام کی طرف سے ہوگا، اس لئے کہ اس کی ولایت عام ہے، اور امیر کی طرف سے ان مشرکین کے لئے ہوگا جو اس کے مقابلہ میں ہوں، اور مکلف باختیار مسلمان کی طرف سے ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ''ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلمًا فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، ولا يقبل منه صرف ولا عدل''[3]

---

(۱) سورۂ توبہ/ ۵۔

(۲) حدیث: ''أمرت أن أقاتل الناس ...'' کی روایت گذر چکی (ف/ ۷)۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۷۸، الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۰، حاشیۃ الدسوقی

= ۲/ ۲۰۱، مغنی المحتاج ۴/ ۲۴۴، روضۃ الطالبین ۱۰/ ۳۰۵۔

(۱) سورۂ توبہ/ ۶۔

(۲) حدیث: ''لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما'' کی روایت احمد اور ابوداؤد نے نعیم ابن مسعود اشجعی سے کی ہے۔ دونوں کے الفاظ قریب قریب ہیں، اس حدیث کے متعلق ابوداؤد اور منذری نے سکوت اختیار کیا ہے اور صاحب الفتح الربانی نے کہا کہ اس کی سند اچھی ہے (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۴۸۷-۴۸۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی ۱۳۹۸ھ، عون المعبود ۳/ ۳۸ طبع الہند، الفتح الربانی ۱۴/ ۱۲ الطبع الاولی ۱۳۷۰ھ)۔

(۳) حدیث: ''ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۲۷۹-۲۸۰ طبع السلفیہ) نے حضرت علی بن طالبؓ

(مسلمانوں کا کسی کو امن دینا یکساں ہے، ان کا ادنی بھی اس کا قصد کرسکتا ہے، تو جو شخص کسی مسلمان کی عہد شکنی کرے اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور تمام انسانوں کی لعنت ہے، اور اس کی نہ کوئی نفل عبادت قبول ہوگی نہ فرض)۔

اس کی تفصیل (مستأمن) کی اصطلاح میں ملے گی[1]۔

مشرک کا شکار اور اس کا ذبیحہ:

۱۲ – مجوسی کے شکار اور اس کے ذبیحہ کی حرمت پر علماء کا اتفاق ہے، البتہ جہاں ذبح کی ضرورت نہیں ہے، جیسے مچھلی اور ٹڈی، تو علماء کا اس کی اباحت پر اتفاق ہے۔

اور تمام کفار، خواہ وہ بت پرست ہوں یا زندیق ہوں، یا ان کے علاوہ ہوں، ان سب کا حکم ان کے ذبیحوں اور شکار کی حرمت کے سلسلہ میں مجوسیوں جیسا ہے، سوائے ان جانوروں کے جنہیں ذبح نہیں کیا جاتا، مثلاً مچھلی اور ٹڈی، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "أحلت لنا میتتان: الحوت والجراد"[2] (ہمارے لئے دو مردار مچھلی اور ٹڈی حلال کئے گئے ہیں)، اور سمندر کے بارے میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "هو الطهور ماؤه، الحل میتته"[1] (اس کا پانی پاک ہے اس کا مردار حلال ہے)۔

اسی طرح کتابی کے شکار اور اس کے ذبیحہ کی حلت پر فقہاء مذاہب کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے فرمایا: "وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ"[2] (اور جو لوگ کتاب دیئے گئے ہیں ان کا ذبیحہ تمہارے لئے حلال ہے)، امام بخاری فرماتے ہیں کہ ان کے کھانے سے مراد ان کا ذبیحہ ہے، ابن مسعودؓ اور اہل علم سے یہی مروی ہے، اور اس لئے کہ قیس بن السکن الاسدی سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنکم نزلتم بفارس من النبط، فإذا اشتریتم لحمًا فإن کان من یهودي أو نصراني فکلوا، وإن کان ذبیحة مجوسي فلا تأکلوا"[3] (ملک

= سے مرفوعا کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۷، المغنی ۸/ ۵۹۸، الجمل ۵/ ۲۰۵-۲۰۶-۲۰۷، قلیوبی ۴/ ۲۲۶، الدسوقی ۲/ ۱۸۴-۱۸۵، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۷-۲۵۸، بدائع الصنائع ۹/ ۴۳۲۱ طبع الامام۔

(۲) حدیث: "أحلت لنا میتتان الحوت والجراد" کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے الفاظ انہی کے ہیں اور امام احمد، امام شافعی، عبد بن حمید، دار قطنی، ابن عدی اور ابن مردویہ نے زید بن اسلم عن ابن عمر کے طریق سے مرفوعا کی ہے۔ ابن حجر فرماتے ہیں: اس کی سند ضعیف ہے اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے جو عبد اللہ بن عمر پر موقوف ہے وہ فرماتے ہیں: یہ سند صحیح ہے اور وہ مسند کے معنی میں ہے اور دار قطنی نے بھی اس کے موقوف ہونے کو صحیح کہا ہے نووی فرماتے ہیں: اگر چہ اس کا موقوف ہونا ہی صحیح ہے لیکن وہ مرفوع کے حکم میں ہے، اس لئے کہ اپنی رائے سے یہ بات نہیں کہی جاسکتی (سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۰۷۳ طبع عیسی الحلبی، دار قطنی ۴/ ۲۷۱-۲۷۲ طبع

= دار المحاسن للطباعة، السنن الکبری للبیہقی ۱/ ۲۵۴، ۹/ ۲۵۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ بالہند، الدرایہ فی تخریج أحادیث الہدایہ ۱/ ۲۱۲ طبع مطبعۃ الفجالۃ الجدیدۃ ۱۳۸۴ھ، فیض القدیر ۱/ ۲۰۰ طبع المکتبۃ التجاریہ ۱۳۵۶ھ۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار الشہیر بابن عابدین ۵/ ۱۸۹، الکافی ۱/ ۴۶۷ طبع المکتب الإسلامی، المغنی ۸/ ۵۶۷، ۵۷۰، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۶ طبع المکتب الإسلامی دمشق۔ حدیث "هو الطهور ماؤه..." حضرت ابوہریرہ، جابر، علی بن ابی طالب، انس، عبد اللہ بن عمرو، فراسی اور ابوبکر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کی روایت ترمذی، نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے مرفوعا کی ہے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور بخاری نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ ترمذی نے ان سے نقل کیا ہے۔ (تحفۃ الأحوذی ۱/ ۲۲۴، ۲۳۰ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن النسائی ۱/ ۱۷۶ طبع المطبعۃ المصریہ بالازہر، عون المعبود ۱/ ۳۱، ۳۲ طبع الہند، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۱/ ۱۳۶ طبع عیسی الحلبی، نصب الرایہ ص ۹۵-۹۶ طبع دار المامون، التلخیص الحبیر ۱/ ۹، ۱۲ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۵۔

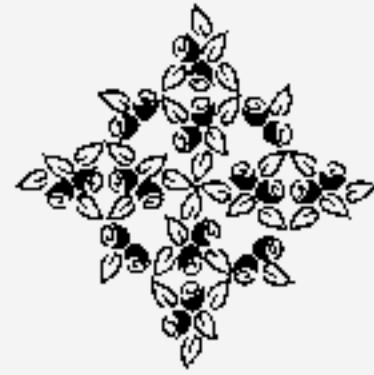
(۳) حدیث: "إنکم نزلتم بفارس من النبط، فإذا اشتریتم لحماً..." کی

فارس کے اندر بسط میں جب تم پہنچو اور گوشت خرید و تو اگر بیچنے والا یہودی یا نصرانی ہو تو کھاؤ، اور اگر کسی مجوسی کا ذبیحہ ہو تو مت کھاؤ)۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (صید اور ذبائح)۔

أشربة

تعریف:

۱ - أشربۃ شراب کی جمع ہے اور "شراب" ہر پی جانے والی چیز کا نام ہے، خواہ وہ جس نوعیت کی ہو، پانی ہو یا کچھ اور، اور جس حال میں بھی ہو، اور ہر وہ چیز جس میں چبانا نہ ہو اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اسے پیا جاتا ہے[۱]۔

اصطلاح شریعت میں أشربہ کا اطلاق اس مشروب پر ہوتا ہے جو نشہ آور ہو، خواہ وہ پھلوں مثلاً انگور، تر کھجور اور انجیر سے بنا ہو، یا غلوں مثلاً گندم یا جو سے، یا میٹھی چیزوں مثلاً شہد سے، اور خواہ وہ پکا ہوا ہو یا کچا[۲]۔

اور خواہ وہ پرانے نام سے مشہور ہو مثلاً (خمر)، یا نئے نام سے (جیسے عرق اور شمپین وغیرہ) اس لئے کہ نبی علیہ السلام کی حدیث ہے:

"لیشربن أناس من أمتي الخمر ویسمّونها بغیر اسمها"[۳]

= روایت عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں قیس بن سکن کے طریق سے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے ان الفاظ میں کی ہے اور یہ عبد اللہ بن مسعود پر موقوف ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: "إنکم نزلتم أرضاً لا یقصب بها المسلمون، إنما هم النبط- أو قال: النبیط- وفارس، فإذا اشتریتم لحماً فسلوا ، فإن کان ذبیحة یهودي أو نصراني فکلوه، فإن طعامهم حل لکم" (تم کسی ایسی جگہ اترو جہاں مسلمان قصاب نہ ہوں، بلکہ وہ لوگ نبطی اور پارسی لوگ ہوں تو جب تم گوشت خرید و تو معلوم کر لو، اگر وہ یہودی یا نصرانی کا ذبیحہ ہو تو اس کو کھاؤ کہ ان کا ذبیحہ تمہارے لئے حلال ہے) (مصنف عبد الرزاق ۴/ ۴۸۷-۴۸۸ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) لسان العرب، تاج العروس مع القاموس المحیط، مختار الصحاح مادہ (شرب)۔

(۲) تبیین الحقائق ۶/ ۴۴ طبع دار المعرفہ، تکملہ فتح القدیر مع الہدایہ ۹/ ۲۲ طبع دار احیاء التراث، ابن عابدین ۵/ ۲۸۸ طبع دار احیاء التراث، المدونہ ۶/ ۲۶۱ طبع دار صادر، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۱۳ طبع دار الفکر، الزرقانی ۸/ ۱۱۴ ط دار الفکر، المحلی مع حاشیۃ القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۰۲ طبع عیسی الحلبی، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷ طبع مصطفی الحلبی، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹-۱۰ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۵۷-۱۵۸ طبع احیاء التراث، المغنی ۸/ ۳۰۳ طبع الریاض، کشاف القناع ۶/ ۱۱۶ شائع کردہ مکتبۃ النصر۔

(۳) حدیث: "لیشربن أناس من أمتي..." کی روایت احمد، ابو داؤد اور ابن ماجہ نے ابو مالک اشعری سے مرفوعاً کی ہے۔ اس کی سند میں کلام ہے۔ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کے اچھے شواہد ذکر کئے ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۷۹

(میری امت کے کچھ لوگ شراب پئیں گے اور اسے دوسرے نام سے موسوم کریں گے)۔

نشہ آور مشروبات کے اقسام اور ہر قسم کی حقیقت:

۲-فقہاء کے نزدیک نشہ آور مشروبات کا اطلاق ان کے مذاہب کے اختلاف کے ساتھ دو قسم پر ہوتا ہے: شراب اور دوسری مشروبات۔

پہلی قسم: شراب

تعریف:

۳-لغت میں خمر (شراب) انگور کے اس رس کو کہتے ہیں جو نشہ آور ہو، اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ وہ عقل کو چھپا دیتی ہے۔ حقیقی شراب وہ ہے جو انگور سے تیار ہو، دوسری چیزوں سے تیار شدہ حقیقی شراب نہیں ہے[1]، فیروزآبادی لکھتے ہیں: شراب وہ نشہ آور مشروب ہے جو انگور کے رس سے بنا ہو، یا وہ عام ہے اور عام رکھنا ہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ جب اس کی حرمت نازل ہوئی اس وقت مدینہ میں انگور کی شراب نہیں تھی، ان کی شراب گدر کھجور اور خشک کھجور کی تھی[2]۔

صاحب قاموس کے قول ''أو عام'' (یا وہ عام ہے) کی تشریح کرتے ہوئے زبیدی لکھتے ہیں: یعنی ہر چیز کا وہ رس جو نشہ آور ہو، اس لئے کہ مدار نشہ پر اور عقل کے غائب ہوجانے پر ہے، جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور خمر (شراب) کا نام خمر اس لئے رکھا گیا کہ وہ عقل کو مخمور کردیتی ہے اور چھپا دیتی ہے، یا اس لئے کہ اسے چھوڑ دیا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ پک جاتی ہے اور نشہ آور ہو جاتی ہے[1]۔

تو پہلے قول کی بنیاد پر تمام نشہ آور نبیذوں پر خمر (شراب) کے نام کا اطلاق قیاس لغوی کے باب سے ہے، کیونکہ اس میں عقل چھپ جاتی ہے[2]۔

۴-اصطلاحی تعریف: خمر (شراب) کی تعریف میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس بنا پر کہ ان کے درمیان اس کی لغوی حقیقت اور شریعت کے اطلاق کے سلسلہ میں اختلاف ہے، اہل مدینہ، تمام اہل حجاز، تمام اہل حدیث، حنابلہ اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خمر (شراب) کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس کی قلیل یا کثیر مقدار نشہ آور ہو، اور خواہ وہ انگور سے بنائی گئی ہو یا کھجور یا گندم یا جو وغیرہ سے، ان کا استدلال نبی ﷺ کے اس قول سے ہے: ''كل مسكر خمر، وكل خمر حرام''[3] (ہر نشہ آور چیز خمر ہے، اور ہر خمر حرام ہے)۔

اور اسی طرح حضرت عمرؓ کے اس قول سے: "أيها الناس: إنه نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل"[4] (اے لوگو! خمر کی حرمت نازل ہوچکی ہے اور وہ پانچ چیزوں سے بنتی ہے: انگور، کھجور، شہد، گندم اور جو سے، اور خمر وہ ہے جو عقل کو چھپا دے)۔

قرآن میں جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو صحابہ نے (جو اہل زبان تھے) یہ سمجھا کہ ہر وہ چیز جو خمر (شراب) کہلاتی ہے اس نہی میں داخل ہے، چنانچہ انہوں نے اس شراب کو بہا دیا جو خشک اور

= طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۳۳۳ طبع عیسیٰ الحلبی، مسند احمد بن حنبل ۵/ ۳۴۲ طبع المیمنیہ، فتح الباری ۱۰/ ۵۱-۵۲ طبع السلفیہ)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (خمر)۔

(۲) القاموس المحیط: مادہ (خمر)۔

(۱) تاج العروس: مادہ (خمر)۔

(۲) روضۃ الناظر رص ۸۸ طبع السلفیہ۔

(۳) حدیث: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۷ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۴/ ۸۵ طبع عزت عبید) نے کی ہے۔

(۴) حضرت عمرؓ کا اثر "أيها الناس إنه نزل تحريم الخمر وهي خمسة..." کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۳۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۳۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

تر کھجور سے بنائی گئی تھی، اور اس کو انہوں نے انگور سے بنی ہوئی شراب کے ساتھ خاص نہیں کیا، مزید بر اں یہ کہ لغت کے اعتبار سے راجح عموم ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، پھر اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ خمر سے مراد وہ شراب ہے جو صرف انگور کے رس سے بنی ہو تو پھر یہ کہا جائے گا کہ شریعت کی طرف سے ہر نشہ آور چیز کا خمر نام رکھنا حقیقت شرعیہ ہے جو حقیقت لغویہ پر مقدم ہے [۱]۔

اکثر شافعیہ، نیز حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد اور بعض مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ خمر انگور کا وہ رس ہے جو نشہ آور ہو جب کہ اس میں شدت آجائے، خواہ وہ جھاگ پھینکے یا نہیں، شربلالی کے نزدیک یہی زیادہ راجح ہے [۲]۔

امام ابوحنیفہ اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ خمر انگور کا رس ہے جب کہ اس میں شدت آجائے [۳]، صرف امام ابوحنیفہ نے اس میں شدت آنے کے ساتھ [۴] جھاگ پھینکنے کی قید لگائی ہے [۵]، اور

(۱) المغنی ۹/ ۱۵۹، کشاف القناع ۶/ ۱۱۶، المدونہ ۶/ ۲۶۱، الروضہ ۱۰/ ۱۶۸ طبع المکتب الاسلامی، الخطابی علی سنن ابی داؤد ۴/ ۲۶۲ - ۲۶۳ طبع العلمیہ حلب، حاشیۃ البنانی علی شرح الزرقانی ۸/ ۱۱۲، فتح الباری ۱۰/ ۴۸، المنتقیٰ، إحکام الأحکام لابن دقیق العید مع العدہ ۴/ ۴۸۳ - ۴۸۴، تفسیر الرازی ۶/ ۴۲ اور اس کے بعد کے صفحات طبع المطبعۃ البہیہ، المنتقی للباجی ۳/ ۱۴۷، أحکام القرآن للقرطبی ۳/ ۵۲، ۶/ ۲۸۶، فتح القدیر للشوکانی ۲/ ۴۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۸۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۵۳، تحفۃ المحتاج ۷/ ۱۳۶ دار صادر، الروضہ ۱۰/ ۱۶۸، نہایۃ المحتاج ۸/ ۹، تفسیر الآلوسی ۲/ ۱۱۲، الطبری ۲/ ۳۵۷، الکرمانی شرح البخاری ۲۰/ ۱۴۰، عمدۃ القاری ۲۱/ ۱۶۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) شدت اور تیزی آنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تاثیر میں قوت پیدا ہو جائے اس طور پر کہ وہ نشہ آور ہو جائے (حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۸)۔

(۴) قذف بالزبد کا مطلب ہے جھاگ پھینکنا (سابقہ مراجع)

(۵) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۸، فتح القدیر مع الہدایہ ۹/ ۲۶، أسنی المطالب ۴/ ۱۵۸ طبع المیمنیہ مصر، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۶۔

حنفیہ نے انگور کے رس میں یہ شرط لگائی ہے کہ انگور کچا ہو۔

سابقہ تفصیلات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ فریق اول کے نزدیک ہر قسم کی نشہ آور چیز پر خمر کا اطلاق حقیقت کے باب سے ہے، لہذا ان کے نزدیک ہر نشہ آور مشروب خمر ہے۔

لیکن دوسرے اور تیسرے فریق کے نزدیک خمر کی حقیقت انگور کا رس ہے جب کہ اسے جوش دیا جائے [۱]، اور فریق ثانی کے نزدیک جب اس میں شدت آجائے، اور فریق ثالث کے نزدیک جب کہ وہ جھاگ بھی پھینک دے۔

اور دوسری مشروبات پر خمر کا اطلاق مجازی ہے، حقیقی نہیں۔

دوسری قسم: دوسری نشہ آور مشروبات

۵ - جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر نشہ آور چیز کا خمر ہونا حقیقت لغوی ہے یا حقیقت شرعی، جیسا کہ سابقہ تفصیلات سے معلوم ہوا، اور جمہور شافعیہ جن کا مذہب یہ ہے کہ خمر وہ ہے جو انگور کے رس سے بنی ہو، جمہور کے ساتھ ان کا اختلاف اس بات میں نہیں ہے کہ جس کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے، جمہور اور اکثر شافعیہ کے درمیان خمر کے اطلاق کے بارے میں اختلاف سے ان احکام میں فرق نہیں پڑتا کہ دونوں کے نزدیک تھوڑی شراب پینے پر حد واجب ہوگی اور وہ ناپاک ہوگی، اس کے علاوہ خمر سے متعلق دیگر احکام میں بھی اتفاق ہے، ہاں ایک مسئلہ مختلف فیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ خمر کے علاوہ دیگر نشہ آور چیزوں کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جائے گی یا نہیں؟ تو اس اختلاف کی وجہ سے اس کی حرمت کا انکار کرنے والے کی تکفیر نہیں کی جائے گی، ان سب کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

(۱) الغلیان: یعنی آگ پر چڑھائے بغیر جوش مارنا۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ شراب جس کا تھوڑا اور زیادہ حصہ حرام ہے اور جس کی وجہ سے حد جاری ہوتی ہے اور جس کے حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جاتی ہے وغیرہ وغیرہ، یہ وہ خمر ہے جو صرف انگور کے رس سے بنائی گئی ہو، لیکن نبیذوں کے پینے والے پر ان کے نزدیک صرف اس صورت میں حد جاری ہوگی جب کہ اس کی وجہ سے اسے نشہ آجائے [1]۔

حنفیہ کے نزدیک حرام مشروبات کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: انگور سے بنائی گئی شراب، یہ درج ذیل ہیں:

الف- خمر: یہ صاحبین (ابو یوسف اور محمد) کے نزدیک وہ شراب ہے جو کچے انگور کے رس سے تیار کی گئی ہو اور اس میں جوش پیدا ہوگیا ہو اور شدت آگئی ہو، اور امام ابو حنیفہ نے جھاگ پھینکنے کی شرط لگائی ہے، صاحبین کے قول میں جھاگ پھینکنے کی شرط نہیں ہے [2]، اسی کے قائل ائمہ ثلاثہ (مالک، شافعی اور احمد) ہیں [3]۔

انگور کے رس کو پکانے کی صورت میں اس کے کچھ اجزاء جل کر خشک ہوجاتے ہیں، اس کے اعتبار سے اس کی مختلف قسمیں ہیں، مثلاً باذق (انگور کا شیرہ تھوڑا سا پکایا ہوا)، طلاء (انگور کا وہ رس جسے پکانے کی وجہ سے دو تہائی جاتا رہے)، مثلث (انگور کا وہ رس جسے پکانے کی وجہ سے دو تہائی خشک ہوجائے ایک تہائی باقی رہے)، منصف (انگور کا وہ رس جسے پکانے کی وجہ سے آدھا جاتا رہے) لیکن ان سب کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ تفصیل

(۱) الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۱۔

(۲) رد المحتار ۵/ ۲۸۸۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۱۷، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۶، المصباح المنیر، أساس البلاغہ۔

آگے آرہی ہے [1]۔

اسی قسم کے حکم میں وہ شراب ہے جو کشمش سے بنائی جائے، اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) نقیع الزبیب: وہ یہ ہے کہ منقی کو پانی میں چھوڑ دیا جائے، پکایا نہ جائے، یہاں تک کہ اس کی شیرینی نکل کر پانی میں آجائے، پھر اس میں شدت آجائے اور جوش پیدا ہوجائے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جھاگ پھینکنے لگے، اور صاحبین کے نزدیک خواہ جھاگ پھینکے یا نہ پھینکے۔

(۲) نبیذ الزبیب: اور یہ منقی کا کچا پانی ہے جب کہ اسے تھوڑا پکایا جائے اور جوش مارے اور تیز ہوجائے [2]۔

دوسری قسم: وہ ہے جو خشک یا تر کھجور سے بنائی گئی ہو (اور وہ نشہ ہے)، اور ادھ پکی کھجور سے بنائی گئی ہو (اور وہ شیرہ انگور ہے)، اسی قسم کے حکم میں خلیطان ہے، اور وہ منقی اور خشک کھجور یا منقی اور ادھ پکی کھجور یا منقی اور تر کھجور کے پانی کی شراب ہے جو ایک دوسرے سے مل گئے ہوں، جب کہ انہیں معمولی طور پر پکایا جائے اگر چہ اس میں شدت آجائے، اور دو تہائی مقدار کے خشک ہوجانے کا اعتبار نہیں ہے [3]۔

تیسری قسم: انگور اور کھجور کے علاوہ شہد یا انجیر یا گندم وغیرہ کی نبیذیں ہیں [4]۔

حنفیہ کے نزدیک یہی حرام مشروبات ہیں، جہاں تک خمر

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۴۰۹، ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۹۰، بدائع الصنائع ۶/ ۲۹۴۵ طبع الامام۔

(۲) المصباح المنیر، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۴۰۹، فتح القدیر مع الہدایہ ۹/ ۳۰-۳۱۔

(۳) المغنی ۸/ ۳۱۸-۳۱۹، تبیین الحقائق ۶/ ۴۵، البدائع ۶/ ۲۹۴۵۔

(۴) البدائع ۶/ ۲۹۴۶، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۴۱۲، ابن عابدین ۵/ ۲۹۲، ۲۹۳، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۳۲۔

(شراب) کا تعلق ہے تو وہ باجماع امت حرام ہے، اور انگور اور کھجور کی نبیذ کی نشہ آور مقدار امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک حرام ہے، بخلاف امام محمد کے (کہ وہ تھوڑی مقدار کو بھی حرام کہتے ہیں)، اور شہد، انجیر، گندم اور جو وغیرہ کی نبیذ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک مباح ہے، بشرطیکہ اسے لہو یا طرب (مستی) کی خاطر نہ پیا جائے، امام محمد نے ان سے اختلاف کیا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک ان ہی کی رائے پر فتویٰ ہے[1]، جیسا کہ آگے چل کر اس کی وضاحت ہوگی۔

خمر کے احکام:

٦- جمہور کے مسلک کی رو سے یہاں خمر (شراب) سے مراد تمام نشہ آور چیزیں ہیں اور اس کے احکام درج ذیل ہیں:

پہلا حکم: خمر کی قلیل وکثیر مقدار کا پینا حرام ہے:

٧- خمر کی حرمت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع امت سے ثابت ہے، جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ"[2] (اے ایمان والو! بات یہی ہے کہ شراب، جوا، بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب گندی باتیں، شیطانی کام ہیں، سو ان سے بالکل الگ رہو تا کہ تم کو فلاح ہو، شیطان تو یوں چاہتا ہے کہ شراب اور جوے کے ذریعہ سے تمہارے آپس میں عداوت اور بغض واقع کردے، اور اللہ تعالیٰ کی یاد سے اور نماز سے تم کو باز رکھے، سو اب بھی باز آؤ گے؟)۔

شراب کی حرمت بتدریج اور متعدد واقعات کے ضمن میں ہوئی، کیونکہ لوگ شراب پینے کے شوقین تھے، سب سے پہلے اس سے نفرت دلانے کے لئے صراحۃً جو آیت نازل ہوئی وہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ"[1] (لوگ آپ سے شراب اور جوا کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے کہ ان دونوں (کے استعمال) میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں بھی ہیں اور لوگوں کو (بعضے) فائدے بھی ہیں)، جب یہ آیت نازل ہوئی تو کچھ لوگوں نے اسے چھوڑ دیا اور کہا کہ جس چیز میں بڑا گناہ ہو اس کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے، اور کچھ لوگوں نے اسے نہیں چھوڑا اور کہا کہ ہم اس کی منفعت لے لیں گے اور اس کا گناہ چھوڑ دیں گے، اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی: "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ"[2] (تم نماز کے پاس بھی ایسی حالت میں مت جاؤ کہ تم نشہ میں ہو)، تو بعض لوگوں نے اس کو چھوڑ دیا اور کہا کہ جو چیز ہمیں نماز سے غافل کردے اس کی ہمیں کوئی ضرورت نہیں ہے، اور بعض لوگ اسے نماز کے علاوہ دیگر اوقات میں پیتے رہے، یہاں تک کہ یہ آیت نازل ہوئی: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ... الآية"، پس وہ ان پر حرام ہوگئی، یہاں تک کہ بعض لوگ کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب سے زیادہ سخت کوئی اور چیز حرام نہیں کی۔

٨- اللہ تعالیٰ نے شراب اور جوے کی حرمت کو تاکید کے مختلف

---

(١) سابقہ مراجع۔
(٢) سورۂ مائدہ ر ٩٠، ٩١۔

(١) سورۂ بقرہ ر ٢١٩۔
(٢) سورۂ نساء ر ٤٣۔

پہلوؤں سے مؤکد کیا ہے:

اول یہ ہے کہ جملہ کو کلمہ حصر "إنما" کے ساتھ شروع کیا۔

دوسرے یہ کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے شراب اور جوا کو بت پرستی کے ساتھ ملایا۔

تیسرے یہ کہ اسے گندگی قرار دیا۔

چوتھے یہ کہ ان دونوں کو شیطانی عمل قرار دیا، اور شیطان سے محض شر صادر ہوتا ہے۔

پانچویں یہ کہ اللہ نے ان دونوں سے بچنے کا حکم دیا۔

چھٹے یہ کہ ان سے بچنے کو کامیابی قرار دیا، اور جب ان سے اجتناب کامیابی ٹھہری تو ان کا ارتکاب ناکامی اور تباہی قرار پائی۔

ساتویں یہ کہ شراب نوشی اور جوا کے نتیجہ میں جو وبال وجود میں آتا ہے اس کا اللہ نے ذکر کیا، اور وہ ہے شراب اور جوا والوں میں باہمی عداوت اور بغض وحسد کا واقع ہونا، اور یہ بتایا کہ یہ دونوں اللہ کے ذکر اور اوقات نماز کی رعایت سے باز رکھنے کا سبب بنتے ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان: "فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ" (تو کیا تم باز آتے ہو؟) یہ ممانعت کی سب سے بلیغ تعبیر ہے، گویا یوں کہا گیا کہ تم پر ایسی چیزیں پڑھ کر سنائی گئی ہیں جن میں طرح طرح کے موانع اور عوائق ہیں، تو کیا تم ان تمام رکاوٹوں کے باوجود باز آتے ہو یا اپنی سابقہ حالت پر قائم رہوگے، گویا کہ تمہیں نہ کوئی نصیحت کی گئی ہو اور نہ کوئی زجر وتوبیخ [1]۔

۹- جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو شراب کی قلیل وکثیر مقدار کی حرمت

(۱) تفسیر زمخشری ۱/ ۶۷۴-۶۷۵ شائع کردہ دار الکتاب العربی، تفسیر قرطبی ۶/ ۲۸۵ اور اس کے بعد کے صفحات، مطبع دار الکتب، تفسیر طبری ۷/ ۳۱ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی، تفسیر رازی ۳/ ۱۷۹ اور اس کے بعد کے صفحات المطبعۃ البہیہ، تفسیر روح المعانی ۷/ ۱۵ اور اس کے بعد کے صفحات، الطباعۃ المنیریہ۔

سے متعلق بہت سی احادیث وارد ہیں، جمہور علماء فرماتے ہیں کہ ہر وہ مشروب جس کی زیادہ مقدار پینے سے نشہ طاری ہو اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، تو یہ کھجور اور منقّیٰ وغیرہ کے نشہ آور نبیذ کو عام ہوگا، ان کی دلیل مذکورہ بالا آیت اور درج ذیل احادیث ہیں: حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "کل شراب أسکر فھو حرام" [1] (ہر وہ مشروب جو نشہ پیدا کرے وہ حرام ہے)۔

اور نبی ﷺ نے فرمایا: "کل مسکر خمر، وکل خمر حرام" [2] (ہر نشہ آور چیز خمر ہے اور ہر خمر حرام ہے)۔

حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "أنھاکم عن قلیل ما أسکر کثیرہ" [3] (جس کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرے میں اس کی تھوڑی مقدار کے استعمال سے بھی تم کو منع کرتا ہوں)۔

اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" [4] (جس کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے)۔

اور رسول علیہ الصلوۃ والسلام نے فرمایا: "کل مسکر حرام،

(۱) حدیث: "کل شراب أسکر فھو حرام" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۴۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث (فقرہ نمبر: ۳) میں گذر چکی ہے۔

(۳) حدیث: "أنھاکم عن قلیل ما أسکر کثیرہ" کی روایت دار قطنی (۴/ ۲۵۱ طبع دار المحاسن قاہرہ) اور نسائی (۸/ ۳۰۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے منذری نے اس حدیث کو مختصر السنن (۵/ ۲۶۷ شائع کردہ دار المعرفہ) میں عمدہ قرار دیا ہے۔

(۴) حدیث: "ما أسکر کثیرہ فقلیلہ حرام" کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۲۵ طبع الحلبی) اور دار قطنی (۴/ ۲۵۴ طبع دار المحاسن قاہرہ) نے کی ہے، ابن حجر نے اسے فتح الباری میں صحیح قرار دیا ہے (۱۰/ ۴۳ طبع السلفیہ)۔

وما أسکر منه الفرق فملء الکف منه حرام" (ہر نشہ آور چیز حرام ہے اور جس کا ایک فرق [۱] نشہ پیدا کرے اس کا ایک چلو بھی حرام ہے) [۲]۔

حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ: "نهی رسول اللہ ﷺ عن کل مسکر ومفتر" [۳] (رسول اللہ ﷺ نے ہر نشہ آور اور فتور پیدا کرنے والی چیز سے منع فرمایا)۔

یہ تمام احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، اور انہیں احادیث میں سے رسول اللہ ﷺ کا قول: "کل مسکر خمر" ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نشہ آور چیز کا نام خمر (شراب) رکھا جائے گا، جیسا کہ بعض احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ نشہ آور چیز حرام لعینہ ہے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، اور خواہ اس کے پینے والے کو اس سے نشہ آئے یا نہ آئے، یہ جمہور کے نزدیک ہے [۱]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ انگور کے کچے رس میں صاحبین کے نزدیک جب جوش اور شدت آجائے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جھاگ پھینک دے تو یہی وہ خمر (شراب) ہے جس کی قلیل وکثیر مقدار کا بلاضرورت پینا حرام ہے، کیونکہ وہ حرام لعینہ ہے، اس لئے اس کی تھوڑی اور زیادہ مقدار حرمت میں برابر ہے۔

لیکن انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری چیزوں کا رس یا ان دونوں سے پکائی ہوئی چیز اس کی شرط کے ساتھ حرام لعینہ نہیں ہے [۲]، اس بنا پر اس میں سے صرف نشہ آور مقدار کا پینا حرام ہوگا، جیسا کہ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

نشہ آور چیز، انگور کا رس، کھجور کی شراب اور خشک انگور کی شراب کے بارے میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس کی قلیل وکثیر مقدار کا پینا حرام ہے، ان احادیث کی بنیاد پر جو پہلے گذر چکیں، اور آنحضور علیہ الصلوۃ والسلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ: "الخمر من هاتین الشجرتین" [۳] (شراب ان دونوں درختوں سے تیار ہوتی ہے)، اور پھر حضور ﷺ نے کھجور اور انگور کے درخت کی طرف اشارہ

---

(۱) فَرَق (راء کے فتحہ کے ساتھ) ایک پیمانہ ہے جس میں سولہ رطل سماتا ہے اور فَرْق (راء کے سکون کے ساتھ) ایک پیمانہ ہے جس میں ایک سو بیس رطل سماتا ہے حدیث میں یہی مراد ہے (النہایہ لابن الاثیر، لسان العرب مادۃ (فرق)۔

(۲) حدیث: "کل مسکر حرام، وما أسکر منه الفرق، فملء الکف منه حرام" کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن حبان نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور منذری نے اس کو برقرار رکھا ہے۔ شوکانی نے کہا کہ دارقطنی نے اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے معلول قرار دیا ہے (عون المعبود ۳/ ۳۷۹ طبع الہند، تحفۃ الاحوذی ۵/ ۱۰۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، موارد الظمآن إلی زوائد ابن حبان / ص ۳۳۶ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، نیل الأوطار ۹/ ۶۵-۶۶ شائع کردہ دار الجیل ۱۹۷۳ء)۔

(۳) حدیث: "نهی عن کل مسکر ومفتر" کی روایت ابوداؤد نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے۔ منذری نے کہا کہ اس کی سند میں شہر بن حوشب ہیں جنہیں احمد بن حنبل اور یحیی بن معین نے ثقہ قرار دیا ہے اور بہت سے لوگوں نے ان کے بارے میں کلام کیا ہے۔ شوکانی نے کہا کہ یہ حدیث اس لائق ہے کہ اس سے استدلال کیا جائے۔ جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارنؤوط نے کہا کہ اس کی سند میں ضعف ہے۔ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اسے حسن قرار دیا ہے۔ اسی طرح اس کی سند میں حکم بن عتیبہ ہے ابن حبان نے الثقات میں کہا کہ وہ تدلیس کرتا تھا اور اس نے اس حدیث کو معنعن بیان کیا ہے (عون المعبود ۳/ ۳۷۷، ۳۷۰ طبع الہند، جامع الاصول ۵/ ۹۳ شائع کردہ مکتبہ الحلوانی، تہذیب التہذیب ۲/ ۴۳۳، ۴۳۴ طبع دار صادر۔ خطابی نے کہا کہ مفتر (فتور پیدا کرنے والی) ہر وہ شراب ہے جو سستی اور اعضاء میں بے حسی پیدا کرے اور یہ بلاشبہ نشہ آور مشروبات کے تمام اقسام کو شامل ہے (التفسیر الکبیر ۶/ ۴۵)۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۰۴، المدونہ ۶/ ۲۶۱، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، التفسیر الکبیر ۶/ ۴۴-۴۵۔

(۲) یہ چیزیں کھجور یا انگور سے بنائی جاتی ہیں جیسا کہ پہلے گذرا۔

(۳) حدیث: "الخمر من هاتین الشجرتین" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۳ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (۴/ ۸۴-۸۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے۔ حنفیہ نے

فرمایا، اور جو یہاں ہے وہی خمر کہلانے کا مستحق ہے، لہذا وہ حرام ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب کہ ان دونوں کا رس کچا ہو، پکا ہوا نہ ہو، اور صاحبین کے نزدیک جوش مارنے لگا ہو اور اس میں شدت اور تیزی آ گئی ہو، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جھاگ پھینکنے لگا ہو۔

اور جو ان چیزوں سے پکا کر بنائی گئی حنفیہ کے نزدیک اس کا کیا حکم ہے؟ یہ آگے آرہا ہے۔

شراب کے تلچھٹ پینے کا حکم[1]:

۱۰ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شراب کا تلچھٹ پینا حرام ہے اور اس کے پینے والے پر حد جاری ہوگی، اس لئے کہ وہ بلاشبہ شراب ہے، اور شراب کے تلچھٹ اور دیگر نشہ آور چیز کے تلچھٹ کا حکم یکساں ہے، ان سب میں کوئی فرق نہیں ہے، اور تلچھٹ کے گاڑھے حصے کو اگر کوئی کھالے تو اس پر حد نافذ ہوگی۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ شراب کے تلچھٹ کا پینا مکروہ ہے[2]، کیونکہ اس میں شراب کے منتشر ذرات ہوتے ہیں، اور اس کا تھوڑا حصہ اس کی کثیر مقدار کے مانند ہے، لیکن تلچھٹ کے پینے والے پر حد اس وقت جاری ہوگی جب کہ اس پر نشہ طاری ہوجائے، اس لئے کہ تلچھٹ کو شراب نہیں کہا جاتا ہے، لیکن جب اس کی وجہ سے اس پر نشہ طاری ہوجائے تو اس پر حد واجب ہوجائے گی جیسا کہ باذق (انگور کا شیرہ تھوڑا سا پکایا ہوا) اور منصف (انگور کا وہ رس جسے پکانے کی وجہ سے آدھا رہ جاتا ہے) کے پینے میں ہوتا ہے[1]۔

پکے ہوئے انگور یا اس کے رس کا حکم:

۱۱ - انگور کے رس کو اگر معمولی طور پر پکایا گیا ہو کہ دوتہائی سے کم مقدار جل کر خشک ہوئی ہو اور وہ نشہ آور ہو تو عام فقہاء کے نزدیک اس کی قلیل وکثیر مقدار کا پینا حرام ہوگا، اس لئے اگر پکانے کی وجہ سے دو تہائی سے کم مقدار جاتی رہی تو اس میں حرام باقی ہے اور وہ تہائی سے زیادہ مقدار ہے، لیکن اگر پکانے سے دوتہائی مقدار چلی گئی اور ایک تہائی باقی رہا تو اگرچہ اس میں شدت اور تیزی آ گئی ہو پھر بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے، امام محمد اس کی حرمت کے قائل ہیں، اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اس کے استعمال کا مقصد قوت حاصل کرنا ہو، اور اگر لہو ومستی مقصود ہو تو بالاتفاق حرام ہے، امام محمد سے ایک قول شیخین کی طرح بھی منقول ہے، اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے اسے مکروہ قرار دیا ہے، اور ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے اس میں توقف کیا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ انگور کے رس کو پکایا جائے، اور اگر انگور کو اس کی اصلی حالت میں پکایا جائے تو امام ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اس کا حکم رس جیسا ہے، جب تک کہ اس کی دوتہائی مقدار نہ چلی جائے حلال نہ ہوگا۔

اور حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اس کا حکم منقّی جیسا ہے، یہاں تک کہ اگر تھوڑا سا پکایا ہے تو وہ بمنزلہ منقّی کے ہوجائے گا، یعنی اس میں سے جو نشہ آور نہ ہو خواہ اس کی دوتہائی مقدار نہ گئی ہو حلال ہوگا، کیونکہ اسے نچوڑنے سے قبل پکانا شراب کی صفت سے بعید ہے،

= اس حدیث کی بنیاد پر کھجور اور انگور میں شراب کو منحصر کردیا ہے۔ جمہور نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ حدیث میں حصر نہیں ہے اور یہ جائز ہے کہ خمرۃ ان دونوں درختوں کے علاوہ میں بھی ہو (دیکھئے المغنی ۸/ ۳۰۴-۳۰۵، المدونہ ۶/ ۲۶۱، المحلی ۷/ ۴۹۳ اور اس کے بعد کے صفحات)۔

(۱) دردي الخمر: وہ تلچھٹ ہے جو اس کے نیچے باقی رہ جاتا ہے (ترتیب القاموس المحیط)۔

(۲) یہاں پر مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے اور وہ کسی ظنی دلیل کی بنیاد پر کسی فعل سے باز رہنے کے طلب کا ثبوت ہے (مسلم الثبوت ۱/ ۸۵ طبع بولاق)۔

(۱) البدائع ۶/ ۱۳۶، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، المحلی ۱/ ۵۷۹۔

لہذا دو تہائی کے جانے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[1]۔

کھجور اور منقی کی پکی ہوئی نبیذ اور دوسری تمام نبیذوں کا حکم:

۱۲ - جمہور علماء کا مذہب (جیسا کہ پہلے گذرا) یہ ہے کہ کچے یا پکے ہوئے میں سے جو نشہ آور ہو، خواہ اسے انگور سے بنایا گیا ہو یا کھجور یا منقی وغیرہ سے، اس کی قلیل وکثیر مقدار کا پینا حرام ہے، ان کے دلائل پہلے ذکر کئے جا چکے ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کھجور کی نبیذ اور منقی کی نقیع جسے تھوڑا پکایا گیا ہو اس کا پینا حلال ہے، البتہ اس کی نشہ آور مقدار کا پینا حرام ہے۔

امام محمد سے دو روایتیں ہیں: اول یہ کہ اس کا پینا حلال نہیں لیکن نشہ کے بغیر حد واجب نہ ہوگی، دوسری روایت میں امام محمد فرماتے ہیں کہ میں اسے حرام قرار نہیں دیتا لیکن میں اسے پیتا بھی نہیں ہوں۔

امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف نے اپنے اس قول پر اس سے استدلال کیا ہے کہ اس کو اس طرح پکایا جائے (کہ اس میں سے دو تہائی سے کم مقدار خشک ہو جائے) تو اس کی صرف نشہ آور مقدار ہی حرام ہوگی اگر چہ اس میں شدت آجائے اور جھاگ پھینک دے، بشرطیکہ اسے یہ غالب گمان ہو کہ اس کے پینے سے نشہ نہیں آئے گا، اور یہ اس لئے کہ اس میں بذات خود نشہ پیدا کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

اور اس کی وہ تھوڑی مقدار جو نشہ آور نہ ہو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر چہ اس کا پینا حلال ہے لیکن یہ حلت علی الاطلاق نہیں ہے، بلکہ وہ کچھ شرائط کے ساتھ مقید ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ اس کا پینا طاقت حاصل کرنے وغیرہ جیسے صحیح مقصد کے لئے ہو۔

(۲) یہ کہ اسے لہو ولعب اور طرب مستی کی غرض سے نہ پئے، اگر اس مقصد سے پئے گا تو خواہ مقدار کم ہو یا زیادہ دونوں صورتیں حرام ہوں گی۔

(۳) یہ کہ وہ اتنی مقدار میں نہ پئے جس کے بارے میں غالب گمان ہو کہ وہ نشہ آور ہو جائے گی، اگر اس طرح پئے تو وہ آخری پیالہ حرام ہوگا جس کے پینے سے نشہ طاری ہو، اور آخری پیالہ وہ ہوگا جس کے نشہ آور ہونے کا یقینی علم ہو یا غالب گمان ہو یا عادتاً اس سے نشہ آجاتا ہو[1]۔

اور یہ سب امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے جیسا کہ پہلے گذرا، عراق کے دوسرے فقہاء جیسے ابراہیم نخعی تابعین میں سے، سفیان ثوری، ابن ابی لیلی، شریک، ابن شبرمہ، اور بقیہ تمام فقہائے کوفہ اور اکثر علمائے بصرہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ شراب کے علاوہ دوسری ان تمام نبیذوں میں جن کی کثیر مقدار نشہ پیدا کرتی ہے، حرام چیز نفس سکر ہے نہ کہ بذات خود نبیذ، اور یہ صرف اس نبیذ میں ہوتا ہے جسے پکایا گیا ہو[2]۔

۱۳ - امام ابوحنیفہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کی دلیل درج ذیل احادیث ہیں[3]:

الف- حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ: "أن النبي ﷺ **أتي بنبيذ فشمه، فقطب وجهه لشدته، ثم دعا بماء فصب عليه**

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۹۴۱-۲۹۴۲، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۵، الدر المختار ۵/۲۹۰۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۹۴۳، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/۲۹۱-۲۹۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/۲۹۱-۲۹۲، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۲۷، بدایۃ المجتہد ۱/۴۸۷۔

(۳) البدائع ۶/۲۹۴۳ اور اس کے بعد کے صفحات، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/۳۳، المبسوط ۲۴/۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

وشرب منه"(۱) (نبی ﷺ کے پاس نبیذ لائی گئی، آپ ﷺ نے اسے سونگھا تو آپ ﷺ کا چہرہ انور اس کی شدت کی وجہ سے منقبض ہوگیا، پھر آپ ﷺ نے پانی منگایا اور اس میں ڈال دیا اور اس سے پیا)۔

ب- نبی ﷺ نے فرمایا: "لا تنبذوا الزهو(۲) والرطب جميعا، ولا تنبذوا الرطب والزبيب جميعا، ولكن انتبذوا كل واحد منهما على حدته" (کھجور کے پھل کی جب کہ اس کا رنگ خالص سرخ یا زرد ہوگیا ہو، اور تر کھجور کی ایک ساتھ نبیذ نہ بناؤ، اور نہ تر کھجور اور منقی کی ایک ساتھ نبیذ بناؤ، بلکہ ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ نبیذ بناؤ)، اور بخاری کی راویت میں رطب (تر کھجور) کے بجائے تمر (کھجور) کا ذکر ہے(۳)، فقہاء نے فرمایا کہ اس میں اس کی صراحت ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سے علیحدہ بنائی گئی نبیذ مباح ہے۔

ج- "عن أبي سعيد رضي الله عنه أن النبي ﷺ نهى عن التمر والزبيب أن يخلط بينهما يعني في الانتباذ" (حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے کھجور اور منقی کو باہم ملا کر نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے)، اور ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ: "من شربه منكم فليشربه زبيباً فرداً، وتمراً فرداً وبسرا فرداً"(۴) (تم میں سے جو شخص اسے پیا چاہے اسے چاہئے کہ تنہا کشمش، تنہا خشک کھجور یا تنہا تر کھجور کی نبیذ پئے)۔

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أتي بنبيذ..." کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۶۴ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۸/ ۳۰۴ طبع دائرة المعارف العثمانیہ) نے کی ہے دارقطنی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور بیہقی نے اس کی تضعیف کو نقل کیا ہے۔

(۲) الزهو: کھجور کا پھل جب کہ اس کا رنگ خالص سرخ یا زرد ہوجائے (المصباح)۔

(۳) حدیث: "لا تنبذوا الزهو..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۶ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے درج ذیل لفظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "نهى أن يجمع بين التمر والزهو..." (الفتح ۱۰/ ۶۷ طبع السلفیہ)۔

(۴) حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث: "أن النبي ﷺ نهى عن التمر ......" کی

د- ان حضرات نے دونوں کے مخلوط نبیذ کی اباحت پر حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا ہے، وہ فرماتی ہیں کہ: "كنا ننتبذ لرسول الله في سقاء، فنأخذ قبضة من تمر، وقبضة من زبيب، فنطرحهما فيه، ثم نصب عليه الماء فننتبذه غدوة فيشربه عشية، وننتبذه عشية فيشربه غدوة"(۱) (ہم رسول اللہ ﷺ کے لئے پانی پینے کے برتن میں نبیذ بناتے تھے، پس ہم ایک مٹھی کھجور اور ایک مٹھی منقی لیتے تھے، پھر ہم ان دونوں کو اس میں ڈال دیتے تھے، پھر ہم اس میں پانی ڈالتے تھے، پس ہم صبح کے وقت اس سے نبیذ بناتے تھے تو آپ ﷺ شام کے وقت اسے پیتے تھے، اور ہم شام کے وقت اس سے نبیذ بناتے تو آپ صبح کے وقت اسے پیتے تھے)۔

۱۴ - ان کے دلائل آثار سے:

الف- وہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمار بن یاسر کو لکھا کہ میرے پاس شام کا ایک مشروب لایا گیا جسے اتنا پکایا گیا کہ اس کا دو تہائی حصہ چلا گیا اور ایک تہائی باقی رہا، پس اس سے اس کا شیطان (یعنی نشہ) اور اس کے جنون کی بو چلی گئی اور اس کا حلال اور طیب حصہ باقی رہا، پس تم اپنے اطراف کے مسلمانوں سے کہو کہ وہ اپنی مشروبات میں توسع سے کام لیں(۲)، تو حضرت عمرؓ نے اس بات کی صراحت فرمادی ہے کہ ایک تہائی سے زائد حرام ہے،

روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۴-۱۵۷۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "كنا ننتبذ..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۱۲۶ طبع الحلبی) نے کی ہے شوکانی نے نیل الاوطار میں اس حدیث کے ایک راوی کے مجہول ہونے کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے (۸/ ۱۹۳ طبع الحلبی)۔

(۲) نیل الاوطار ۸/ ۱۹۵، البدائع ۶/ ۲۹۴۴ اور اس کے بعد کے صفحات، المبسوط ۵/ ۲۴ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اور اس طرف اشارہ فرمادیا کہ جب تک اس کا دوتہائی حصہ ختم نہ ہو اس وقت تک اس میں نشہ پیدا کرنے والی قوت قائم رہتی ہے، اور انہوں نے اس مشروب میں رخصت دی ہے جس کا دوتہائی حصہ خشک ہوکر ایک تہائی باقی رہ گیا ہو۔

ب-وہ اثر جو حضرت عمرؓ سے ہی مروی ہے کہ وہ تیز نبیذ پیتے تھے، اور یہ کہ وہ اور حضرت علی، ابوعبیدہ بن الجراح، معاذ بن جبل، ابودرداء، اور ابوموسی اشعری طلاء کو یعنی انگور کے اس رس کو جسے پکانے سے دوتہائی خشک ہوجائے اور ایک تہائی باقی رہے، حلال قرار دیتے تھے اور اسے پیتے تھے، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ طلاء اونٹ کے طلاء کی طرح ہے، پھر انہوں نے اس کے پینے کا حکم دیا، اور حضرت علیؓ لوگوں کو وہ طلاء کھلاتے تھے جس میں مکھی پڑجاتی تھی اور اس کی حلاوت کی وجہ سے نکل نہیں سکتی تھی۔

دوسری مشروبات کا حکم:

۱۵-یہ بات پہلے گذر چکی کہ جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ ہر نشہ آور مشروب کا تھوڑا اور زیادہ حصہ حرام ہے، اسی بنیاد پر وہ مشروبات جو غلوں، شہد، دودھ اور انجیر وغیرہ سے بنائے گئے ہوں، اگر ان کی زیادہ مقدار کے پینے سے نشہ آجائے تو ان کی تھوڑی مقدار کا پینا حرام ہوگا، حنفیہ میں محمد بن الحسن اسی کے قائل ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک یہی قول مفتی بہ ہے[1]، اور اس کی وجہ وہ دلائل ہیں جو پہلے گذر چکے کہ "أن كل شراب مسكر خمر و كل خمر حرام" (ہر نشہ آور مشروب شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے) وغیرہ۔

جمہور کی رائے حضرت عمر، علی، ابن مسعود، ابن عمر، ابوہریرہ، سعد بن ابی وقاص، ابی بن کعب، انس، عائشہ، ابن عباس، جابر بن عبداللہ، نعمان بن بشیر اور معاذ بن جبل وغیرہ فقہائے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

ابن المسیب، عطاء، طاؤس، مجاہد، قاسم، قتادہ، عمر بن عبد العزیز، ابوثور، ابوعبید، اسحاق بن راہویہ، اوزاعی، جمہور فقہائے حجاز، اور فقہائے تابعین اور ان کے بعد کے لوگوں سے روایت کرنے والے جمہور محدثین اسی کے قائل ہیں[1]۔

بعض مشروبات کے بارے میں بعض مذاہب کی تفصیلات:

۱۶-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بعض ایسے مشروبات جو ان کے نزدیک غیر نشہ آور ہیں مثلاً خلیطین (وہ نبیذ جو دو چیزوں کو پانی میں ملاکر بنائی گئی ہو)، اور نبیذ اور فقاع (جو کی شراب) کے حکم میں اختلاف ہے۔

الف-خلیطین:

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو چیزیں نبیذ بنائے جانے کے قابل ہیں مثلاً ادھ پکی کھجور اور تر کھجور، اور کھجور اور منقّی ان میں سے دو چیزوں کا ملانا حرام ہے، اگرچہ ان میں شدت پیدا نہ ہوئی ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے تر کھجور اور ادھ پکی کھجور کی ایک ساتھ نبیذ بنانے سے منع فرمایا ہے[2]، اور ممانعت تحریم کا تقاضہ کرتی ہے جب کہ وہاں تحریم کے بجائے کراہت وغیرہ کی طرف پھیرنے والا کوئی قرینہ نہ ہو یعنی اس جیسی حدیث کے ظاہر

---

(۱) البدائع ۲۹۴/۵، تبیین الحقائق ۴۶/۶-۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۲۹۲/۵-۲۹۳۔

(۱) المغنی ۳۰۵/۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المواق ۳۱۸/۶، مغنی المحتاج ۱۸۶/۴-۱۸۷، المنتقی علی الموطا ۱۴۳/۳، الروضہ ۱۶۸/۱۰۔

(۲) اس حدیث کی تخریج گذر چکی (فقرہ نمبر ۱۲)۔

پر عمل کرتے ہوئے خلیطین سد ذریعہ کے طور پر حرام ہوں گے (۱)، اگرچہ ان دونوں سے بنا ہوا مشروب نشہ آور نہ ہو۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ غیر نشہ آور مشروبات میں منصف جو خشک اور تر کھجور سے بنائی جاتی ہے، اور خلیط جو ادھ پکی کھجور اور تر کھجور سے بنائی جاتی ہے مکروہ ہے، اس لئے کہ تغیر سے پہلے ہی خلط کی وجہ سے اس میں نشہ تیزی کے ساتھ پیدا ہوجاتا ہے، تو پینے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ نشہ آور نہیں ہے حالانکہ وہ نشہ آور ہوتی ہے، پس اگر اس کے نشہ آور نہ ہونے کا اطمینان ہو اور اس میں طرب ومستی پیدا کرنے والی شدت نہ ہو تو اس کا استعمال حلال ہوگا (۲)۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ خلیطین مکروہ ہیں، اور وہ یہ ہے کہ پانی میں دو چیزوں کی نبیذ بنائی جائے، کیونکہ نبی علیہ السلام نے خلیطین سے منع فرمایا ہے (۳)۔

امام احمدؒ سے مروی ہے کہ خلیطین حرام ہیں، قاضی کہتے ہیں کہ امام احمد جو اسے حرام کہتے ہیں اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ جب اس میں شدت اور نشہ پیدا ہوجائے، اور ان شاء اللہ یہی صحیح ہے، اور نبی علیہ السلام نے اس لئے منع فرمایا ہے کہ اس میں تیزی سے حرام نشہ پیدا ہوجاتا ہے، لہذا اگر نشہ نہ ہو تو حرمت ثابت نہ ہوگی (۴)۔

ب- غیر نشہ آور نبیذ (۵):

۱۷- حنابلہ وغیرہ فرماتے ہیں کہ اگر نبیذ بنانے کی مدت قریب ہو یا مختصر ہو اور وہ ایک دن ایک رات ہے، تو مکروہ نہیں ہے، لیکن اگر نبیذ اتنی مدت تک رہ جائے کہ اس میں نشہ پیدا ہوجانے کا احتمال ہو تو وہ مکروہ ہوگا، اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک نشہ آور ہونے سے پہلے حرمت ثابت نہیں ہوگی، تو انہوں نے مدت کا یا جوش پیدا ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے (۱)، اور حنابلہ کے نزدیک رس میں جب تک جوش نہ پیدا ہو یا اس پر تین دن تین رات کی مدت نہ گذر جائے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

اور اگر رس یا نبیذ کو اس میں جوش پیدا ہونے یا شدت آنے یا اس پر تین دن گذرنے سے قبل پکایا جائے یہاں تک کہ اس کا نشہ ختم ہوجائے تو وہ مباح ہے جیسے دبس (پکایا ہوا گاڑھا رس)، اور اس طرح کے دوسرے مربے، اور درخت خروب کے مشروب، کیونکہ تحریم تو نشہ آور چیز میں ثابت ہوتی ہے، اس لئے اس کے ماسوا میں اصل اباحت باقی رہے گی (۲)۔

انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ: "**أن النبي ﷺ كان ينقع له الزبيب، فيشربه اليوم والغد وبعد الغد إلى مساء الثالثة، ثم يأمر به فيسقى أو يهراق**" (۳) (نبی علیہ السلام کے لئے منقیٰ کو پانی میں بھگویا جاتا تھا اور آپ علیہ السلام اسے اس دن اور اس کے اگلے دن اور اگلے دن کے بعد تیسرے دن کی شام تک پیتے تھے، پھر آپ علیہ السلام کے حکم کے مطابق وہ دوسرے کو پلادی جاتی یا بہادی جاتی تھی)۔

---

(۱) المنتقی علی الموطا ۳/۱۴۹، بدایۃ المجتہد ۱/۴۸۷ اور اس کے بعد کے صفحات، شائع کردہ مکتبۃ الکلیات الازہریہ۔
(۲) مغنی المحتاج ۴/۱۸۷۔
(۳) اس حدیث کی تخریج گذر چکی (فقرہ نمبر: ۱۶)۔
(۴) المغنی ۸/۳۱۸ اور اس کے بعد کے صفحات، کشاف القناع ۶/۹۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۵) وہ وہ کھجور یا منقیٰ وغیرہ یا وہ غلے ہیں جنہیں پانی میں ڈالا جائے تاکہ اس پانی میں اس کا مزہ آجائے، بشرطیکہ اس پر تین دن نہ گذریں ورنہ وہ حرام ہوگا، جیسا

= کہ آگے اس کی وضاحت آرہی ہے (المعجم الوسیط: مادہ (نبذ))۔
(۱) الروضہ ۱۰/۱۶۸، المدونہ ۶/۲۶۳، بدایۃ المجتہد ۱/۴۹۰۔
(۲) المغنی ۸/۳۱۷، ۳۱۹۔
(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ كان ينقع ..." کی روایت مسلم (۳/۱۵۸۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

برتنوں میں نبیذ بنانا:

۱۸- انتباذ: جائز نبیذ بنانا، فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ چمڑے سے بنائے گئے برتنوں میں نبیذ بنانا جائز ہے اور وہ مشک ہیں، اور ان کے علاوہ میں ان کا اختلاف ہے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ ہر قسم کے برتن میں نبیذ بنانا جائز ہے، خواہ وہ دباء[(۱)]، حنتم[(۲)]، مزفت[(۳)]، اور نقیر[(۴)] ہو، یا اس کے علاوہ دوسرے برتن ہوں، اس لئے کہ برتنوں میں نبیذ بنانے کے ذریعہ حاصل ہونے والے مشروب میں طرب پیدا کرنے والی شدت نہیں ہوتی، اس لئے ضروری ہے کہ ان برتنوں میں اور ان کے علاوہ میں نبیذ بنانا مباح ہو، اور ان برتنوں میں نبیذ بنانے کے سلسلہ میں جو ممانعت وارد ہے وہ نبی ﷺ کے اس قول سے منسوخ ہے: "كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء، غير أن لا تشربوا مسكراً" (میں نے تمہیں چمڑے کے برتنوں میں پینے سے منع کیا تھا، پس اب تم ہر برتن میں پی سکتے ہو، البتہ نشہ آور چیز مت پیو)، اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "نهيتكم عن الظروف، وإن ظرفاً لا يحل شيئاً ولا يحرمه، وكل مسكر حرام"[(۵)] (میں نے تمہیں بعض برتنوں میں پینے سے منع کیا تھا، اور بے شک برتن نہ کسی چیز کو حلال کرتا ہے نہ حرام، اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے)، یہ حدیث صراحتاً دلالت کرتی ہے کہ گذشتہ زمانے میں ان برتنوں سے منع کیا گیا تھا اور یہ حدیث اس کے لئے ناسخ ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے امام احمد نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے، وہ کہتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن النبيذ في الدباء والنقير والحنتم والمزفت"[(۱)] (رسول اللہ ﷺ نے دباء، نقیر، حنتم اور مزفت میں نبیذ سے منع فرمایا)، پھر اس کے بعد فرمایا: "ألا كنت نهيتكم عن النبيذ في الأوعية فاشربوا فيما شئتم، ولا تشربوا مسكراً، من شاء أوكى سقاءه على إثم"[(۲)] (دیکھو! میں نے تمہیں بعض برتنوں میں نبیذ بنانے سے منع کیا تھا، تو اب تم جس برتن میں چاہو پیو لیکن نشہ آور چیز مت پیو، جو چاہے وہ اپنے مشکیزہ کے منھ کو باندھ کر گناہ کا مرتکب ہو)۔

مذکورہ برتنوں میں نبیذ بنانے (کی حرمت) کے منسوخ ہونے کا قول جمہور فقہاء کا ہے، انہیں میں سے شافعیہ اور اپنے صحیح قول میں

---

(۱) دبّاء: دال کے ضمہ اور باء کی تشدید کے ساتھ واحد دباءۃ ہے یہ وہ خشک توشہ دان ہے جس کو کدو سے کھوکھلا کر بنا لیا گیا ہو (المصباح المنیر: مادہ (دبو)۔

(۲) حنتم: سبز رنگ کا روغن زدہ مٹکا جس میں شراب رکھ کر مدینہ لائی جاتی تھی (النہایۃ لابن اثیر)۔

(۳) مزفت: وہ برتن ہے جس میں تارکول لگایا گیا ہو، اور وہ وہ برتن ہے جو مشروب میں جلد تبدیلی پیدا کرتا ہے (المصباح المنیر، مادۃ (زفت)۔

(۴) نقیر: لکڑی (اندر سے) کاٹ کر پیالہ اور بڑے پیالہ کے مانند بنائی جاتی ہے اور اس میں نبیذ بنائی جاتی ہے (المصباح المنیر، مادۃ (نقر)۔

(۵) حدیث: "كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم..." اور ایک روایت کے مطابق "نهيتكم عن الظروف -وإن الظروف أو ظرفاً- لا يحل شيئاً ولا يحرمه، وكل مسكر حرام" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "نهى عن النبيذ في الدباء والنقير والحنتم والمزفت" کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۷۹ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) یعنی جو شخص چاہے اپنے مشکیزہ کا منھ باندھ دے (یعنی چمڑے سے بنے ہوئے برتن کا منھ) شراب کو محفوظ رکھنے کی خاطر، حالانکہ اس میں حرام شراب ہے پس وہ اس کی سزا کا مستحق ہوگا، اور اگر وہ سرکہ بن گیا ہو تو اس کو بہا دینا واجب ہے (نیل الاوطار ۸/ ۱۸۳)۔

حدیث: "ألا كنت نهيتكم عن النبيذ في الأوعية..." کی روایت احمد (۳/ ۲۸۱ طبع المیمنیہ) نے ابن ابی الربیع سے کی ہے اور ہیثمی نے مجمع (۵/ ۶۳ طبع القدسی) میں کہا: اس کی سند میں یحییٰ بن عبد اللہ جابر ہیں اور وہ جمہور کے نزدیک ضعیف ہیں اور ابن الربیع کو میں نہیں جانتا۔

حنابلہ ہیں، لہذا کسی بھی برتن میں نبیذ بنانا نہ حرام ہے، نہ مکروہ[1]۔

ایک جماعت جن میں ابن عمر، ابن عباس، مالک اور اسحاق ہیں، کہتی ہے کہ دباء اور مزفت میں نبیذ بنانا مکروہ ہے، امام مالک کے نزدیک کراہت ان ہی دونوں برتنوں میں ہے، لہذا (ان کے نزدیک) دباء اور مزفت کے علاوہ کسی برتن میں نبیذ بنانا مکروہ نہیں ہے، ایک روایت میں امام احمد نے اور ثوری نے دباء، حنتم، نقیر اور مزفت میں نبیذ بنانے کو مکروہ کہا ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ان میں نبیذ بنانے سے منع کیا ہے، ان حضرات کے نزدیک سد ذرائع کے طور پر ممانعت باقی ہے، کیونکہ یہ برتن نبیذ میں جلدی شدت پیدا کرتے ہیں۔

اضطرار کے حالات:

۱۹- نشہ پیدا کرنے کی صورت میں شراب یا نبیذوں کی تحریم کا جو حکم پہلے گذرا وہ عام حالات میں ہے، لیکن اضطرار کی حالت میں حکم مختلف ہے، شرعا شراب پینے کی رخصت دی جائے گی لیکن اس شرعی معیار پر جس کی وجہ سے محرمات حلال ہوجاتی ہیں، جیسے پیاس، یا لقمہ حلق سے نیچے اتارنے کی ضرورت یا اکراہ میں، تو مجبور انسان اتنی مقدار میں اسے استعمال کرسکتا ہے جس سے ضرورت پوری ہوجائے، یہ تمام مسائل اجماعی نہیں ہیں بلکہ ان میں فقہاء کے درمیان حسب ذیل اختلاف ہے:

الف- اکراہ (مجبور کرنا):

۲۰- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حالت اکراہ میں شراب پینا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے:

"إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[1] (اللہ تعالی نے میری امت سے خطا، نسیان کو اور ان گناہوں کو جن پر انہیں مجبور کیا جائے معاف فرمادیا ہے)، لیکن شافعیہ نے جواز کے قول کے ساتھ اکراہ کے وقت شراب پینے والے (اور ہر حرام چیز کھانے یا پینے والے) پر یہ لازم قرار دیا ہے کہ اگر اسے طاقت ہو تو وہ اس کی قے کردے، اس لئے کہ اکراہ کی وجہ سے اس کا پینا مباح قرار دیا گیا ہے، اور سبب کے زائل ہوجانے کے بعد پیٹ میں اس کا باقی رہنا مباح نہیں ہے[2]، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: (اکراہ) کی اصطلاح۔

ب- لقمہ کا حلق میں اٹکنا یا پیاس:

۲۱- مضطر اگر شراب کے سوا کچھ نہ پائے (خواہ ناپاک پانی ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے) تو حلق میں اٹکے لقمہ کو نیچے اتارنے کے لئے شراب پینا جائز ہے، اس پر چاروں مذاہب کے فقہاء کا اتفاق ہے، مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ حلق میں لقمہ کے اٹکنے کی ضرورت حد کو ساقط کردے گی لیکن حرمت کو ختم نہیں کرے گی، ان کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک جان کو ہلاکت سے بچانے کے لئے شراب کے ذریعہ لقمہ کو حلق سے اتارنا جائز ہے، اگر اس کے

---

(۱) المنتقی علی الموطا ۳/ ۱۴۸، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۹۰- ۴۹۱، المغنی ۸/ ۳۱۷، المدونہ ۶/ ۲۶۳۔

(۱) حدیث: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن رجب حنبلی نے جامع العلوم والحکم میں اسے صحیح قرار دیا ہے (ص/ ۳۵۰ طبع الحلبی)۔

(۲) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، الحطاب ۱/ ۳۱۸، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰، الفتاوی البزازیہ بہامش الہندیہ ۶/ ۱۲۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۸۔

ذریعہ سلامتی یقینی ہو، اور یہ شافعیہ کے نزدیک واجب رخصت کے قبیل سے ہے[۱]۔

اور جہاں تک پیاس کو دور کرنے کے لئے شراب پینے کا مسئلہ ہے تو حنفیہ کا مذہب (اور یہ قول شافعیہ کے اصح قول کے مقابلہ میں ہے) یہ ہے کہ ضرورت کی حالت میں اس کا پینا جائز ہے جیسا کہ مضطر کے لئے مردار اور خنزیر کا کھانا مباح ہے، اور حنفیہ نے اس میں یہ قید لگائی ہے کہ شراب اس پیاس کو دور کردے[۲]، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر وہ پیاس کو دور نہ کرے تو جائز نہیں ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب (اور شافعیہ کا اصح قول) یہ ہے کہ پیاس دور کرنے کے لئے اس کا پینا حرام ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ شراب پیاس کو دور نہیں کرتی بلکہ وہ اپنی حرارت اور خشکی کی وجہ سے پیاس کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے[۳]، حنابلہ نے اس کے پینے کو اس وقت حرام قرار دیا ہے جب کہ وہ خالص ہو یعنی پیاس کو دور کرنے والی کوئی چیز اس میں نہ ملائی گئی ہو، لیکن اگر پیاس کو دور کرنے والی کوئی چیز اس کے ساتھ ملی ہوئی ہو تو ضرورت پوری کرنے کے لئے اس کا پینا جائز ہے[۴]، اور دوا اور علاج ومعالجہ کی ضرورت (کی بنا پر شراب کا استعمال جائز ہے یا نہیں) کی تفصیل اس بحث کے اخیر میں آئے گی۔

شراب کا دوسرا حکم: اس کے حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جائے گی:

۲۲- شراب کی حرمت دلیل قطعی یعنی قرآن کریم، سنت اور اجماع سے ثابت ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، تو جو شخص اسے حلال سمجھے وہ کافر، مرتد، مباح الدم اور مباح المال ہے[۱]، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "ردۃ" کی اصطلاح۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ جس شراب کے حلال سمجھنے والے کی تکفیر کی جاتی ہے وہ وہ شراب ہے جو انگور کے رس سے بنائی گئی ہو، اور انگور کے کچے رس کے علاوہ جو نشہ آور ہو اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا، فقہاء کے درمیان یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت شراب کی حرمت کے مقابلے میں جو دلیل قطعی سے ثابت ہے کم درجے کی ہے، اس کی حرمت دلیل ظنی غیر قطعی یعنی نبی علیہ السلام کے اخبار آحاد اور آثار صحابہ سے ثابت ہے[۲]۔

تیسرا حکم: شراب پینے والے کی سزا:

۲۳- شراب پینے والے کی حد سنت سے ثابت ہے، چنانچہ شراب پینے والے کی حد کے بارے میں بہت سی احادیث وارد ہیں، ان میں سے ایک روایت حضرت انسؓ سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أتي

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۲، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، الحطاب ۶/ ۳۱۸، الخرشی علی خلیل ۸/ ۱۰۸، کشاف القناع ۶/ ۱۱۷، الإنصاف ۱۰/ ۲۲۹، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۔
(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۳، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۸۹، الحطاب ۶/ ۳۱۸۔
(۴) کشاف القناع ۶/ ۱۱۷۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۲، الہدایہ مع فتح القدیر ۹/ ۲۸، المغنی ۸/ ۳۰۳- ۳۰۴، شرح روض الطالب ۴/ ۱۵۸۔
(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۰، الہدایہ مع تکملۃ فتح القدیر ۹/ ۲۸، المغنی ۸/ ۳۰۳- ۳۰۴، شرح روض الطالب ۴/ ۱۵۸، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۴/ ۲۰۲، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۶، المحلی ۷/ ۴۹۱۔ اس میں یہ بھی ہے کہ اصحاب ظواہر نبیذ کے حلال سمجھنے والے کی اسی طرح تکفیر کرتے ہیں جس طرح شراب کے حلال سمجھنے والے کی، جس پر سب کا اتفاق ہے۔

برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين، قال: وفعله أبوبكر، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبدالرحمن: أخف الحدود ثمانون، فأمر به عمر"[1] (نبی علیہ السلام کے پاس ایک ایسا آدمی لایا گیا جس نے شراب پی تھی، تو آپ علیہ السلام نے اسے تقریباً چالیس کوڑے کھجور کی دو شاخوں سے لگائے، حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے بھی ایسا ہی کیا، پھر جب حضرت عمرؓ کا دور آیا تو آپ نے لوگوں سے مشورہ کیا، حضرت عبدالرحمن نے فرمایا کہ سب سے ہلکی حد اسی کوڑے ہیں، تو حضرت عمر نے اسی کا حکم دیا)۔

اور حضرت سائب بن یزید سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا نؤتى بالشارب في عهد رسول الله ﷺ، وإمرة أبي بكر، فصدرًا من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين، حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين"[2] (رسول اللہ علیہ السلام کے عہد مبارک میں، اور حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں، اور حضرت عمرؓ کے ابتدائی عہد خلافت تک جب کسی شراب پینے والے کو ہمارے پاس لایا جاتا تھا تو ہم کھڑے ہوکر اپنے ہاتھوں، جوتوں اور چادروں سے اسے مارتے تھے، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کا آخری دور خلافت آیا تو آپ نے چالیس کوڑے لگائے، لیکن پھر جب لوگوں میں سرکشی اور فسق وفجور آ گیا تو حضرت عمر نے اسی کوڑے لگائے)۔

شراب پینے والے کو کوڑا لگائے جانے پر حضرات صحابہ اور ان کے بعد کے مسلمانوں کا اتفاق ہے، لیکن چالیس یا اسی کے مابین اس کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور علماء اسی کوڑوں کے قائل ہیں[1]، اس کی تفصیل (حد شرب) کے تحت آئے گی۔

اس بناء پر شراب پینے والے پر خواہ اس پر نشہ طاری ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، جمہور کے نزدیک حد جاری کی جائے گی، یہی حکم ہے ہر نشہ آور چیز پینے والے کا ہے خواہ اس نے زیادہ پیا ہو یا کم، حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ قول یہ ہے کہ جس شخص نے شراب پی خواہ زیادہ پی ہو یا کم، اس پر حد جاری کی جائے گی، اسی طرح اس شخص پر بھی حد جاری کی جائے گی جس پر شراب کے علاوہ کسی اور چیز کے پینے سے نشہ طاری ہو گیا ہو[2]۔

نشہ کا ضابطہ:

۲۴ - مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے صاحبین وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ نشہ والا آدمی وہ ہے جس کی اکثر باتیں بہکی بہکی اور خلط ملط ہو، اس لئے کہ لوگوں کے عرف وعادت میں مدہوش ایسے ہی آدمی کو کہا جاتا ہے، کیونکہ لوگوں کے عرف میں مست اور مدہوش اس آدمی کا نام ہے جو بکواس کرے، اسی کی طرف حضرت علیؓ نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا[3]: "إذا سكر هذى وإذا هذى افترى، وحد المفتري ثمانون" (جب مدہوش ہوگا تو بکواس کرے گا،

---

(۱) حضرت انس کی حدیث: "إن النبي ﷺ أتي برجل..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۳۳۰ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حضرت سائب بن یزید کی حدیث: "قال كنا نؤتى بالشارب..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۶۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۸۹، الفواکہ الدوانی ۲/ ۲۹۰، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، نیل الأوطار ۷/ ۱۴۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۱۹۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۶/ ۴۵، ۴۷، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۳۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۴/ ۳۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۲-۱۶۳، ۵/ ۲۸۹-۲۹۳۔

(۳) حضرت علیؓ کے اثر: "إذا سكر هذى..." کو امام مالکؒ نے مؤطا (۲/ ۸۴۲ طبع الحلبی) میں روایت کیا ہے اور ابن حجر نے تلخیص میں اسے معلول قرار دیا ہے (۴/ ۷۵ طبع دار المحاسن)۔

اور جب بکواس کرے گا تو لوگوں پر جھوٹا الزام لگائے گا، اور جھوٹا الزام لگانے والے کی حد اسی کوڑے ہے)۔

پس اس نشہ کا معیار جس میں عبادت کرنا صحیح نہیں اور جس نشہ کی وجہ سے نبیذ وغیرہ کے پینے والے پر فسق کا حکم لگایا جاتا ہے وہ وہ ہے جس کو کلام سمجھنے اور سمجھانے دونوں میں اضطراب ہو، اور چلنے اور کھڑے ہونے کی حالت میں بھی ڈگمگاہٹ ہو، پس وہ لٹ پٹائی زبان میں بات کرے، بے ربط کلام کرے، ڈگمگاتا اور جھومتا ہوا چلے، اور اس سے زیادہ جن باتوں کا ذکر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے، وہ نشہ کی حد یعنی اس کی مقدار میں اضافہ ہے (1)۔

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ جس نشہ سے وجوب حد متعلق ہے وہ وہ ہے جو عقل کو زائل کردے، اس طور پر کہ مدہوش آدمی کو نہ کسی چیز کا شعور رہے اور نہ کسی بات کو سمجھ سکے، اور مرد وعورت اور زمین وآسمان کے درمیان فرق نہ کر سکے، کیونکہ حدود میں حد کو دفع کرنے کی غرض سے اس کے اسباب میں سب سے آخری سبب کو لیا جاتا ہے، اس لئے کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: "ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم" (2) (جہاں تک تم سے ہو سکے حدود کو مسلمانوں سے دفع کرو)۔

(1) مختصر الطحاوی رص ۲۷۸، البدائع ۵/ ۲۹۳۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۲، التاج والاکلیل ۶/ ۳۱۷، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۲۲۹، لابی یعلی رص ۲۵۳، المغنی ۸/ ۳۱۲، المحلی ۷/ ۵۰۶۔

(2) البدائع ۶/ ۲۹۳۶ - ۲۹۴۷، نشہ کے اپنی انتہا کو پہنچنے سے پہلے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد کی نفی کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایسا شخص سزا کا مستحق نہیں ہے بلکہ تعزیر کی سزا اس طرح واجب ہوگی کہ وہ روکنے کے لئے کافی ہو، جیسا کہ معلوم ہے۔ اور حدیث: "ادرؤا الحدود عن المسلمین ما استطعتم" کی روایت ترمذی (۴/ ۳۳ طبع الحلبی) اور حاکم (۴/ ۳۸۴ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۴/ ۶۵ طبع دار المحاسن) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے، اور انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ پر اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے۔

اور صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے قول کی طرف اکثر مشائخ حنفیہ کا میلان ہے، اور فتویٰ کے لئے ان کے نزدیک وہی قول پسندیدہ ہے، درمختار میں ہے: صاحبین کے قول کو فتویٰ کے لئے اختیار کیا جائے گا، کیونکہ امام صاحب کی دلیل کمزور ہے (1)۔

نشہ کو ثابت کرنے کے ذرائع:

۲۵ - پینے والے پر حد کی سزا نافذ کرنے کے لئے شرب کا ثبوت شہادت کے ذریعہ ہوگا یا اقرار کے ذریعہ یا قے وغیرہ کے ذریعہ، اس کی تفصیل "حد شرب خمر" میں ہے، دیکھئے: (اثبات) کی اصطلاح۔

شراب کا مالک بننے اور بنانے کی حرمت:

۲۶ - مسلمان پر شراب کا مالک بننا یا بنانا ملک کے اختیاری یا ارادی اسباب میں سے کسی سبب سے، مثلاً خرید فروخت اور ہبہ وغیرہ سے ہو، حرام ہے، اس لئے کہ رسول ﷺ کا فرمان ہے: "إن الذي حرّم شربها حرّم بیعها" (2) (جس اللہ نے اس کے پینے کو حرام قرار دیا ہے اسی نے اس کی بیع کرنے کو بھی حرام قرار دیا ہے)۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "إن اللہ ورسولہ حرّم بیع الخمر والمیتۃ والخنزیر والأصنام" (3) (بیشک اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے شراب، مردار، خنزیر اور بتوں کی خرید فروخت کو حرام قرار دیا ہے)۔

(1) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۵۔

(2) حدیث: "إن الذي حرم شربها حرم بیعها" کی روایت مسلم (۳/ ۱۲۰۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(3) حدیث: "إن اللہ ورسولہ حرم..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۴/ ۴۲۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۳/ ۱۲۰۷ طبع عیسی الحلبی)۔

لیکن اگر شراب کا مالک ہونا کسی جبری سبب کی بنیاد پر ہو مثلاً وراثت تو وہ مسلمان کی ملکیت میں داخل ہوتی ہے اور اس میں وراثت جاری ہوتی ہے، مثلاً وہ کسی ذمی کی ملکیت تھی اور وہ مسلمان ہو گیا یا مسلمان کے پاس انگور کا رس سرکہ بنانے سے قبل شراب بنا یا گیا پھر وہ مسلمان مر گیا اس حال میں کہ شراب اس کی ملکیت میں تھی تو اس کی ملکیت غیر ارادی سبب کی بنیاد پر اس کے وارث کی طرف منتقل ہو گی، پس یہ اختیاری طور پر وارث بننے اور بنانے کے باب سے نہیں ہو گا جو کہ ممنوع ہے۔

مذکورہ بالا بحث کے نتیجے میں یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ شراب مال ہے یا نہیں؟ علماء کا اس میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کا اصح قول اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مال متقوم ہے[1]، لیکن کسی صحیح مقصد کے لئے اس کا تلف کرنا جائز ہے، اور اگر کسی ذمی کی شراب تلف کر دی جائے تو اسے اس کا ضمان ادا کیا جائے گا۔

جب کہ حنفیہ کا ایک قول (اصح کے بالمقابل) اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ مال نہیں ہے اور اس مذہب کی بنیاد پر اس کا تلف کرنا جائز ہے، خواہ وہ کسی مسلمان کی ہو یا ذمی کی۔

شراب کے علاوہ دیگر نشہ آور سیال مشروب کے بارے میں جمہور امت اور حنفیہ میں سے امام محمد کا مذہب یہ ہے کہ اس کا تلف کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول اس کے خلاف ہے[2]، اس سلسلے کی تفصیلات کے لئے دیکھئے: (بیع) اور (اتلاف) کی اصطلاح۔

(۱) متقوم (واو کے کسرہ اور تشدید کے ساتھ) وہ مال ہے جس سے شرعاً انتفاع مباح ہو اور غیر متقوم وہ ہے جس سے نفع اٹھانا شرعاً جائز نہ ہو، مثلاً شراب اور خنزیر وغیرہ، (تکملہ فتح القدیر ۹/ ۳۱، ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۲۸۹)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۹، ۲۹۲، تکملہ فتح القدیر ۹/ ۳۱، الحطاب ۵/ ۲۸۰، الشرح الصغیر ۴/ ۳۴۷، شرح الروض ۲/ ۳۴۴، مغنی المحتاج ۲/ ۲۸۵، المجموع ۹/ ۲۲۷، ۲۳۰، المغنی ۵/ ۲۲۲-۲۲۳ مطابع سجل العرب، الانصاف ۵/ ۹۲، ۶/ ۱۴۴-۱۴۵، المنتقی علی الموطا ۳/ ۱۵۸، المہذب ۱/ ۲۶۱۔

شراب کو تلف کرنے یا غصب کرنے کا ضمان:

۲۷- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شراب اگر کسی مسلمان کی ہے تو اس کا تلف کرنے والا ضامن نہیں ہوگا، اور اگر کسی شخص نے کسی ذمی کی شراب کو ضائع کیا تو اس کو ضامن قرار دیئے جانے کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور مالکیہ ضمان کے قائل ہیں جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک عدم ضمان کا ہے، کیونکہ تمام ناپاک چیزوں کی طرح وہ بھی مال غیر متقوم ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ جو شراب کسی مسلمان سے غصب کی گئی ہو اگر وہ محترم ہے تو بہائی نہیں جائے گی (اور محترم شراب وہ ہے جو شراب بنانے کی غرض سے نہیں بلکہ سرکہ بنانے کی غرض سے نچوڑی گئی ہو) بلکہ اس مسلمان کو لوٹا دی جائے گی، کیونکہ اسے سرکہ بننے تک روکے رکھنے کا حق ہے، ضمان مسلمان پر واجب ہو تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک قیمت کے ذریعہ ہوگا، مثل کے ذریعہ نہیں، اس لئے کہ مسلمان کے لئے اس کا مالک بننا یا بنانا ممنوع ہے، کیونکہ اس میں شراب کی تعظیم ہے، اور اگر ضمان کسی ذمی پر کسی ذمی کے لئے ہو تو حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ یہ ضمان مثل کے ذریعہ ہوگا[1]، نیز (اتلاف) اور (ضمان) کی اصطلاح دیکھی جائے۔

شراب سے انتفاع کا حکم:

۲۸- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ دوا علاج کے لئے شراب سے انتفاع حرام ہے، اور اس کے علاوہ انتفاع کی دوسری صورتیں مثلاً اسے تیل یا کھانے یا مٹی گوندھنے میں استعمال کرنا حرام ہے،

(۱) البدائع ۶/ ۲۹۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۶، تبیین الحقائق ۵/ ۲۳۴، ۲۳۵، الحطاب ۵/ ۲۸۰، الشرح الکبیر مع المغنی ۵/ ۳۷۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۶۵، حاشیۃ القلیوبی علی شرح المنہاج ۳/ ۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات۔

انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم"[1] (اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفاء اس چیز میں نہیں رکھی ہے جسے اس نے تم پر حرام کیا ہے) اور امام مسلم وغیرہ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے کہ: "أن طارق بن سويد رضي الله عنه سأل النبي ﷺ عن الخمر فنهاه –أو كره أن يصنعها– فقال إنما أصنعها للدواء، فقال: إنه ليس بدواء ولكنه داء"[2] (طارق بن سوید نے نبی ﷺ سے شراب کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے انہیں اس سے منع کیا (یا آپ ﷺ نے ان کے شراب بنانے کو ناپسند کیا) تو انہوں نے کہا: میں تو صرف دوا کے لئے بناتا ہوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ دوا نہیں ہے بلکہ وہ مرض ہے)۔

جمہور کہتے ہیں کہ جو شخص اسے دوا کی غرض سے پئے گا اس پر حد جاری کی جائے گی[3]۔

شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ شراب کے ذریعہ علاج حرام ہے جب کہ شراب خالص ہو اور کسی دوسری چیز کے ساتھ ملی ہوئی نہ ہو جس سے ملنے کے بعد اس کا وجود ختم ہو جائے، اور حد واجب ہوگی لیکن اگر وہ کسی دوسری شئی کے ساتھ ملی ہوئی ہو جس سے مل کر وہ اپنا وجود کھودے اور کوئی پاک چیز علاج کے لئے موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے علاج کے لئے استعمال کرنا جائز ہے، اور اس صورت میں

(۱) حدیث: "إن الله لم يجعل شفاء كم فيما حرم عليكم" کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن رص ۳۳۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے اور ابو یعلی نے کی ہے جیسا کہ مجمع الزوائد (۸۶/۵ طبع القدسی) میں ہے ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں، سوائے حسان بن مخارق کے۔

(۲) طارق بن سوید کی حدیث "إنه ليس بدواء ولكنه داء" کی روایت مسلم (۱۵۷۳/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳۵۲/۴، مغنی المحتاج ۱۸۸/۴، کشاف القناع ۱۱۶/۶-۱۱۷، بدائع الصنائع ۲۹۳۵/۶۔

اس میں شرعی ضرورت کا قاعدہ جاری ہوگا۔ اسی طرح اس سے جلدی شفایاب ہونے کی غرض سے علاج کرنا جائز ہے، بشرطیکہ کسی عادل مسلمان ڈاکٹر نے اس کی خبر دی ہو یا وہ خود اس کے ذریعہ علاج کرنا جانتا ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ استعمال کی جانے والی مقدار اتنی کم ہو کہ نشہ پیدا نہ کرے۔

امام نووی نے جزم کے ساتھ اسے حرام کہا ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "مذہب صحیح یہ ہے کہ علاج کے طور پر بھی شراب کا استعمال حرام ہے"[1]۔

غیر مکلف لوگوں کو شراب پلانے کا حکم:

۲۹ – مکلف مسلمان پر حرام ہے کہ وہ بچے یا مجنون کو شراب پلائے، پس اگر وہ انہیں پلائے گا تو گناہ اسی کو ہوگا، پینے والے کو نہیں اور پینے والے پر کوئی حد نہیں ہے، اس لئے کہ تحریم کا حکم عاقل و بالغ کے لئے ہے[2]۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: "الخمر أم الخبائث"[3] (شراب تمام برائیوں کی جڑ ہے) اور آپ ﷺ نے فرمایا: "لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها"[4] (اللہ تعالیٰ نے شراب پر، اس کے پینے والے پر، پلانے والے پر، بیچنے والے پر، خریدنے والے پر، نچوڑنے والے پر، شراب بنانے والے پر، اسے اٹھا کر لے جانے والے پر اور جس کے پاس وہ اٹھا کر لے

(۱) المجموع ۵۱/۹، القلیوبی ۲۰۳/۴، نہایۃ المحتاج ۱۲/۸، مغنی المحتاج ۱۸۸/۴۔

(۲) البدائع ۲۹۳۵/۶، مغنی المحتاج ۱۸۸/۴، حاشیۃ عمیرۃ علی المحلی ۲۰۲/۴۔

(۳، ۴) حدیث: "لعن الله الخمر ..." کی روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ نے کی ہے اس میں "وآكل ثمنها" کا اضافہ ہے یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے اور ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت انس بن مالک سے مرفوعاً اس کی روایت کی ہے ترمذی کے الفاظ ہیں: "لعن رسول الله ﷺ في الخمر

جائی جائے اس پر اور اس کی قیمت کھانے والے پر لعنت کی ہے) اور مسلمان کے لئے چوپائے کو شراب پلانا بھی حرام ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

شراب کا حقنہ لگانا یا اسے ناک میں چڑھانا:

۳۰ - حنفیہ کے یہاں شراب کا حقنہ لگانا (یعنی پیچھے کے راستہ سے چڑھانا) یا ناک میں ڈالی جانے والی دوا میں ملا کر چڑھانا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ یہ حرام اور ناپاک چیز سے نفع اٹھانا ہے، لیکن اس میں حد واجب نہیں ہے، کیونکہ حد کا تعلق پینے سے ہے، اور یہی حد کے جاری کرنے کا سبب ہے لیکن یہ ملحوظ رہے (جیسا کہ پہلے گذرا) کہ اس پر بطور تعزیر دوسری سخت سزا واجب ہوگی۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ حقنہ کے ذریعہ اسے چڑھانا حرام ہے۔ حنفیہ کے ساتھ ان کا اختلاف صرف نام رکھنے میں ہے، حنفیہ اسے مکروہ تحریمی کا نام دیتے ہیں جس کے ترک کا مطالبہ شارع نے حتمی اور اجباری طور پر لیکن دلیل ظنی کے ذریعہ کیا ہو، جب کہ جمہور اسے ہی حرام کا نام دیتے ہیں لیکن وہ حنفیہ کے ساتھ اس بات میں اتفاق کرتے ہیں کہ شراب کا حقنہ لگانے میں حد نہیں ہے، اس لئے کہ حد زجر وتوبیخ کے لئے ہوتی ہے اور اس حالت میں زجر کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ نفس عادتاً اس کی طرف راغب نہیں ہوتا ہے، لیکن حنابلہ ناک کے ذریعہ شراب داخل کرنے کی صورت میں حد کے وجوب کے قائل ہیں، کیونکہ اس میں آدمی اپنے حلق کے ذریعہ شراب کو اپنے پیٹ میں داخل کرتا ہے[1]۔

شرابیوں کی مجلس میں بیٹھنے کا حکم:

۳۱ - شرابی لوگ جب شراب پینے میں مشغول ہوں تو ان کی مجلس میں بیٹھنا حرام ہے، اسی طرح اس دسترخوان پر کھانا حرام ہے جس پر نشہ آور مشروبات پی جارہی ہوں خواہ وہ شراب ہوں یا کچھ اور، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يقعد على مائدة يشرب عليها الخمر"[2] (جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو وہ اس دسترخوان پر نہ بیٹھے جس پر شراب پی جارہی ہو)۔

شراب کی نجاست:

۳۲ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ شراب پیشاب اور خون کی طرح

= عشرة: عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقيها وبائعها وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له" (رسول اللہ ﷺ نے شراب کے سلسلہ میں دس لوگوں پر لعنت فرمائی ہے: شراب نچوڑنے والے، اس کو بنانے والے، اس کو پینے والے، اس کو اٹھانے والے، اس کو منگانے والے، اس کے پلانے والے، اس کے بیچنے والے، اس کی قیمت کھانے والے، اس کو خریدنے والے اور اس کو خریدوانے والے پر) ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حضرت انسؓ کے واسطے سے غریب ہے، حافظ ابن حجر اور منذری نے کہا: اس کے رجال ثقہ ہیں (عون المعبود ۳/۳۶۶ طبع ہندوستان، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فؤاد عبدالباقی ۲/۱۱۲۱-۱۱۲۲ طبع عیسی الحلبی، تحفۃ الاحوذی ۴/۵۱۶، ۵۱۷ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، التلخیص الحبیر ۴/۷۳ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ، الترغیب والترہیب ۳/۲۹۲-۲۹۳ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۱، المغنی ۸/۳۰۷، الشرح الکبیر ۴/۳۵۲، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/۲۹۰۔

(۲) کشاف القناع ۶/۱۱۸، حدیث: "من کان یؤمن ..." کی روایت دارمی نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً کی ہے اس کی اصل سنن ابی داؤد میں سالم عن أبیہ کے واسطے سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن مطعمين: عن الجلوس على مائدة يشرب عليها الخمر، وأن يأكل الرجل وهو منبطح على بطنه" (رسول اللہ ﷺ نے دو کھانے کی جگہوں سے منع فرمایا: ایسے دسترخوان پر بیٹھنے سے جس پر شراب پی جائے، اور یہ کہ انسان اس طرح کھائے کہ وہ پیٹ کے بل لیٹا ہو) ابوداؤد نے کہا: اس

نجاست غلیظہ ہے، کیونکہ اس کی حرمت ثابت ہے اور اس کا نام رجس (گندگی) رکھا گیا ہے [۱]، جیسا کہ قرآن کریم میں آیا ہے: "إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ..." [۲] (بات یہی ہے کہ شراب، جوا، بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب گندی باتیں ہیں)۔

اور رجس کے معنی لغت میں گندی اور بدبودار چیز کے ہیں [۳]۔

دیگر وہ مشروبات جن کی حرمت کے سلسلے میں اختلاف ہے فقہاء کے نزدیک ان کی نجاست کا حکم ان کی حرمت کے حکم کے تابع ہے [۴]۔

اور بعض فقہاء جن میں امام مالک کے شیخ ربیعہ، صنعانی اور شوکانی ہیں، ان کا مذہب یہ ہے کہ شراب پاک ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اصل سے استدلال کیا ہے، (اور اصل ان کے نزدیک اشیاء میں طہارت ہے) اور آیت میں جو رجس کا لفظ آیا ہے اسے انہوں نے معنوی گندگی پر محمول کیا ہے [۵]، اور چوپائے کو اگر شراب پلادی جائے تو کیا شراب کی وجہ سے وہ حلال رہے گی یا حرام ہوجائے گی؟ اس مسئلے میں تفصیل ہے جسے (أطعمة) کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

شراب کے سرکہ بن جانے یا بنا لینے کا اثر:

۳۳- اگر شراب سرکہ بنانے کے ارادے کے بغیر خود سے سرکہ بن

= حدیث کو جعفر نے زہری سے نہیں سنا ہے اور وہ منکر ہے (سنن ابی داؤد ۴/ ۱۴۴ طبع استنبول، سنن دارمی ۲/ ۱۱۲ شائع کردہ ادارۃ احیاء السنۃ النبویہ)۔

(۱) المجموع ۲/ ۵۶۳۔

(۲) سورۂ مائدہ ۵/ ۹۔

(۳) المصباح المنیر۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۵/ ۲۸۹، ۲۹۱، تبیین الحقائق ۶/ ۴۵۔

(۵) ابن عابدین ۵/ ۲۸۹، المجموع ۲/ ۵۶۳، المغنی ۸/ ۳۱۸، مغنی المحتاج ۴/ ۱۸۸، المحلی ۱/ ۱۶۳۔

جائے تو وہ سرکہ حلال ہوگا [۱]، فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [۲]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "نعم الأدم الخل" [۳] (سرکہ بہترین سالن ہے)۔

اور سرکہ بن جانے کا علم امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس طرح ہوگا کہ مزہ تلخی کے بجائے ترشی میں اس طرح تبدیل ہوجائے کہ اس میں تلخی بالکل باقی نہ رہے، یہاں تک کہ اگر اس میں کچھ بھی تلخی باقی رہے گی تو اس کا پینا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک شراب سرکہ نہیں بن سکتی جب تک کہ سرکہ بننے کا مفہوم پوری طرح اس میں نہ پایا جائے، جیسا کہ رس شراب نہیں بن سکتا مگر اس وقت جب کہ اس میں شراب کے معنی کامل طور پر پائے جائیں۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ شراب میں تھوڑی سی ترشی ظاہر ہونے سے وہ سرکہ ہوجائے گی، انہوں نے اس میں سرکہ کی بعض صفات کے ظاہر ہونے کو کافی سمجھا ہے، اسی طرح رس ان کے نزدیک شراب کے بعض آثار کے ظاہر ہونے سے شراب ہوجاتا ہے، جیسا کہ ہم نے صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

کسی عمل کے ذریعہ شراب کو سرکہ بنانا:

۳۴- شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور امام مالک کی بھی ایک روایت

---

(۱) خلٌ (سرکہ) مشہور ہے جمع خلول ہے۔ اس کا نام خل اس لئے رکھا گیا کہ اس سے حلاوت کا مزہ بدل گیا، کہا جاتا ہے: "اختل الشيء" جب کہ بدل جائے اور مضطرب ہوجائے (دیکھئے: المصباح المنیر)۔

(۲) المحلی ۱/ ۱۱۷، البحر الزخار ۴/ ۳۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات، الروضۃ البہیہ ۲/ ۲۹۰۔

(۳) "نعم الإدام الخل" کے لفظ کے ساتھ اسے مسلم، احمد اور چاروں اصحاب سنن نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کیا ہے، مسلم نے اسے حضرت عائشہ سے روایت کیا ہے، اور حاکم اور بیہقی نے اسے دوسروں سے روایت کیا ہے (نصب الرایہ ۴/ ۳۱۰، المقاصد الحسنہ للسخاوی رص ۴۴۷)۔

یہی ہے کہ شراب کو کسی عمل مثلاً سرکہ، پیاز اور نمک کے ذریعہ یا اس کے پاس آگ جلا کر سرکہ بنانا جائز نہیں ہے اور ایسی صورت میں وہ پاک نہ ہوگی، کیونکہ ہم اس سے بچنے کے مکلف ہیں تو سرکہ بنانا مال بنالینے کے طور پر شراب سے قریب ہونا ہوگا اور یہ اجتناب کے حکم کے خلاف ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جو چیز شراب میں ڈالی جائے گی وہ شراب سے مل کر ناپاک ہوجائے گی اور شراب کے سرکہ بن جانے کے بعد وہ نجس شی اسے ناپاک کردے گی اور تیسری وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورۂ مائدہ میں خمر کی حرمت سے متعلق آیت کے نازل ہونے کے بعد شراب کو بہانے کا حکم دیا۔

حضرت ابوطلحہ سے مروی ہے کہ: "أنه سأل النبيﷺ عن أيتام ورثوا خمراً، فقال: أهرقها، قال: أفلا أخللها؟ قال: لا"[1] (حضرت ابوطلحہؓ نے نبی ﷺ سے کچھ ایسے یتیم بچوں کے بارے میں پوچھا جنہیں وراثت میں شراب حاصل ہوئی تھی تو آپ نے فرمایا: اسے بہادو، حضرت ابوطلحہؓ نے کہا کہ کیا میں اس کا سرکہ نہ بنالوں؟ آپ نے فرمایا: نہیں)۔

اور حضرت عباسؓ سے مروی ہے کہ: "أهدى رجل لرسول اللهﷺ راوية خمر، وقال له رسول اللهﷺ: أما علمت أن الله حرّمها؟ فقال: لا، فساره رجل إلى جنبه، فقال: بم ساررته؟ فقال: أمرته أن يبيعها، فقال له رسول الله: إن الذي حرّم شربها حرم بيعها، ففتح الرجل المزادتين حتى ذهب ما فيهما"[1] (ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ کو شراب کا مشک ہدیہ کیا تو رسول اللہ ﷺ نے اس سے کہا: کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اللہ نے اسے حرام کردیا ہے؟ تو اس نے کہا: نہیں، تو اس کے پہلو میں بیٹھے ہوئے ایک شخص نے اس سے چپکے سے کچھ بات کی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ تم نے اس سے چپکے چپکے کیا بات کی؟ تو اس نے کہا کہ میں نے اسے حکم دیا کہ وہ اسے فروخت کردے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس اللہ نے اس کے پینے کو حرام کیا ہے اسی نے اس کے فروخت کرنے کو بھی حرام کیا ہے، تو اس شخص نے دونوں مشک کو کھول دیا یہاں تک کہ ان دونوں میں جو تھا وہ بہہ گیا)۔

= طحاوی نے حدیث کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ تغلیظ اور تشدید پر محمول ہے اس لئے کہ یہ ابتداء اسلام میں تھا جیسا کہ کتے کے جوٹھے میں ہوا، یعنی کہ یہ ہمارے زمانہ میں تحریم کے مکمل ہوجانے کی وجہ سے ختم ہوچکا ہے اس لئے فساد میں پڑنے کا احتمال نہیں ہے جیسا کہ ابتدائے تحریم میں اس کا احتمال تھا، اس لئے کہ نفوس شراب سے متعلق تھے، لہذا اگر شراب گھر میں باقی رکھی جاتی تاکہ کچھ عرصہ کے بعد اسے سرکہ بنایا جائے تو اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ لوگ اسے پینے کے عمل میں مبتلا ہوجاتے۔
اور بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت ابوطلحہ کی حدیث ایک دوسرے طریق سے بھی مروی ہے جس میں آیا ہے کہ نبی ﷺ نے اس کے سرکہ بنانے کی اجازت دی، اس طرح دونوں روایتوں میں تعارض ہوگیا، لہذا حدیث سے استدلال ساقط ہوگیا (نصب الرایہ ۴/ ۳۱۱، البدائع ۵/ ۱۱۴)۔

(۱) حدیث: "سأل أبو طلحة النبيﷺ عن أيتام ورثوا خمراً..." کی روایت احمد، ابوداؤد اور دارمی نے حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے کی ہے۔ شعیب ارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی سند قوی ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم میں حضرت انسؓ کے واسطے سے ان الفاظ کے ساتھ ہے: "أن النبيﷺ سئل عن الخمر تتخذ خلاً؟ فقال: لا" (نبی کریم ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا شراب کو سرکہ بنالیا جائے، تو آپؐ نے فرمایا: نہیں) (مسند احمد بن حنبل ۳/ ۱۱۹ طبع المیمنیہ، عون المعبود ۳/ ۳۶۶- ۳۶۷ طبع ہندوستان، سنن دارمی ۲/ ۱۱۸ شائع کردہ إحیاء السنۃ النبویہ، شرح السنۃ للبغوی تحقیق شعیب الارناؤوط ۸/ ۳۴ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "أهدى رجل ..." کو امام مالک نے مؤطا میں اور احمد، مسلم اور نسائی نے روایت کیا ہے (نیل الأوطار ۸/ ۱۶۹، المنتقی علی الموطا ۳/ ۱۵۳) "راوية" کا لفظ جو حدیث میں آیا ہے اس سے مراد تین چمڑے والا مشک ہے جس میں پانی رکھا جاتا ہے اور مزادہ وہ مشک ہے جسے بعض چمڑوں کو بعض کے ساتھ ملا کر بنایا جاتا ہے اس میں پانی رکھا جاتا ہے۔

تو اس آدمی نے دونوں مشک میں موجود شراب کو نبی ﷺ کے سامنے بہا دیا اور آپ ﷺ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اگر اس کا سرکہ بنانا جائز ہوتا تو آپ اس کو اسے بہانے کی اجازت نہ دیتے بلکہ اسے اس کے سرکہ بنانے کی تاکید کرتے۔

یہ ممانعت ہے جو تحریم کا تقاضا کرتی ہے، اور اگر اس کی اصلاح کا کوئی جائز طریقہ ہوتا تو اس کا بہانا جائز نہ ہوتا بلکہ آپ ان کی اس طرف رہنمائی فرماتے، خاص طور پر جب کہ وہ یتیم بچوں کی تھی جن کے مال میں کوتاہی برتنا حرام ہے۔

نیز انہوں نے (جیسا کہ کہتے ہیں) اجماع صحابہ سے استدلال کیا ہے، چنانچہ اسلم نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ وہ منبر پر چڑھے اور فرمایا: "لا تأكل خلا من خمر أفسدت، حتى يبدأ الله تعالىٰ إفسادها، وذلك حين طاب الخل، ولابأس على امرئ أصاب خلا من أهل الكتاب أن يبتاعه مالم يعلم أنهم تعملوا إفسادها" (اس شراب کا سرکہ مت کھاؤ جو خراب ہوگئی ہو یہاں تک اللہ تعالیٰ خود اسے سرکہ بنادے اور یہ اس وقت جب کہ سرکہ خوشگوار ہوگیا ہو اور جس آدمی کو اہل کتاب کے پاس سرکہ ملے اس پر کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اسے خرید لے جب تک کہ اسے یہ نہ معلوم ہو کہ انہوں نے اسے جان بوجھ کر سرکہ بنایا ہے)۔

ایسی صورت میں ممانعت واقع ہوگی [1]، اور یہ قول لوگوں کے درمیان مشہور ہے، اس لئے کہ یہ منبر پر لوگوں کے درمیان حکم کا اعلان ہے، اور کسی نے اس پر نکیر نہیں کی، زہری اسی کے قائل ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت اور مالکیہ کے نزدیک راجح قول یہ

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر کو ابوعبید نے کتاب الأموال میں تقریباً اسی مفہوم میں روایت کیا ہے رص ۱۰۴ اور اس کے بعد کے صفحات (المغنی ۸/ ۳۳۰)۔

ہے کہ اس کا پینا حلال ہے اور سرکہ بنانا بھی جائز ہے [1]۔ اس لئے کہ سرکہ بنانے میں اس کی اصلاح ہے اور اصلاح مباح ہے، چمڑے کی دباغت پر قیاس کرتے ہوئے، اس لئے کہ دباغت سے چمڑا پاک ہوجاتا ہے، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" [2] (جس چمڑے کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوجاتا ہے)۔

نیز آپ ﷺ نے مردار بکری کے چمڑے کے بارے میں فرمایا: "إن دباغها يحله كما يحل خل الخمر" [3] (اس کی دباغت اسے حلال کردے گی جیسا کہ شراب کا سرکہ حلال ہوتا ہے)۔

تو نبی ﷺ نے سرکہ بنانے کو جائز قرار دیا جیسا کہ شرعا سرکہ کی حلت آپ ﷺ کے اس ارشاد سے بھی ثابت ہے: "خير خلكم خل خمركم" [4] (تمہارا سب سے بہتر سرکہ تمہاری شراب کا سرکہ ہے)۔ اور آپ ﷺ کے اس قول سے بھی ثابت ہے جس کا ذکر گذر چکا ہے: "نعم الأدم الخل" (سرکہ بہترین سالن ہے)۔ کیونکہ آپ ﷺ نے سرکہ بنانے یا خود سے سرکہ بن جانے کے

(۱) البدائع ۵/ ۱۱۴، حاشیہ رد المحتار ۱/ ۲۹۰، المنتقی علی الموطا ۳/ ۱۵۳ - ۱۵۴، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۶۱، القوانین الفقہیہ رص ۳۴۔

(۲) حدیث: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" کی روایت اس لفظ کے ساتھ نسائی نے کی ہے (۷/ ۱۷۳ طبع المکتبۃ التجاریۃ)، اور مسلم (۱/ ۲۷۷ طبع الحلبی) نے اسے درج ذیل لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے: "إذا دبغ الإهاب فقد طهر"۔

(۳) حدیث: "إن دباغها يحله كما يحل خل الخمر" (یعنی مردار بکری کے چمڑے کو دباغت پاک کردیتی ہے) کی روایت دار قطنی (۴/ ۲۶۶ طبع دار المحاسن) نے کی ہے، اور انہوں نے کہا کہ فرج بن فضالہ نے اسے تنہا روایت کیا ہے اور وہ ضعیف ہیں۔

(۴) حدیث: "خير خلكم خل خمركم" کی روایت بیہقی نے المعرفہ میں کی ہے اور انہوں نے کہا کہ اس کی روایت تنہا مغیرہ بن زیاد نے کی ہے اور وہ قوی نہیں ہیں، (نصب الرایہ للزیلعی ۴/ ۳۱۱ طبع المجلس العلمی بالہند)، اور یہ بات ملحوظ رہے کہ اہل حجاز انگور کے سرکہ کا نام شراب کا سرکہ رکھتے ہیں۔

درمیان فرق نہیں کیا ہے، اس لئے کہ نص مطلق ہے[1] اور دوسری وجہ یہ ہے کہ سرکہ بنانے سے اس کا وہ وصف جو فساد پیدا کرنے والا ہے زائل ہوجاتا ہے اور شراب میں صلاح کی صفت پیدا ہوجاتی ہے اور اصلاح مباح ہے، کیونکہ وہ شراب کے بہانے کے مشابہ ہے۔

اور امام مالک کی تیسری روایت یہ ہے کہ سرکہ بنانا مکروہ ہے اور یہی روایت مشہور ہے۔

شراب کو منتقل کرکے یا سرکہ کے ساتھ ملاکر سرکہ بنانا:

۳۵- اگر شراب کو سایہ سے دھوپ میں یا دھوپ سے سایہ میں منتقل کیا جائے، چاہے یہ سرکہ بنانے کے ارادے سے ہو، اور وہ سرکہ بن گئی تو اس سے حاصل شدہ سرکہ حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر سایہ سے دھوپ میں منتقل کئے بغیر شراب پر دھوپ پڑی مثلاً وہ چھت اٹھالی گئی جو اس کے اوپر تھی تو اسے منتقل کرنا جائز نہیں ہے۔ شافعیہ نے حلال ہونے کی علت یہ بیان کی ہے کہ طرب ومستی پیدا کرنے والی شدت (یعنی نشہ پیدا کرنے کی صفت) جو نجاست اور تحریم کی علت ہے وہ زائل ہوگئی اور اس کے بعد برتن میں کوئی نجاست نہیں پڑی، لہذا وہ پاک ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ شراب اگر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کی جائے اور اس میں کوئی چیز ڈالے بغیر وہ سرکہ ہوجائے تو اگر اس کے سرکہ بنانے کا ارادہ نہیں تھا تو وہ اس کی وجہ سے حلال ہوجائے گی، کیونکہ وہ اللہ تعالی کے فعل سے سرکہ بن گئی اور اگر اسے منتقل کرنا سرکہ بنانے کے ارادے سے تھا تو اس کے پاک ہونے کا احتمال ہے، کیونکہ ان دونوں میں قصد وارادہ کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے اس لئے اس کا حرام ہونا ضروری نہیں ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ پاک نہ ہو، کیونکہ وہ عمل کے ذریعہ سرکہ بنائی گئی ہے، جیسا کہ اس صورت میں جب کہ اس میں کوئی چیز ڈالی جائے[1]۔

شراب کو سرکہ بنانے کے لئے روک رکھنا:

۳۶- شراب کو سرکہ بنانے کے ارادے سے روکے رکھنے کے جواز کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ اور شافعیہ اس کے جواز کے قائل ہیں، اور یہ سرکہ ان کے نزدیک حلال اور پاک ہے۔

حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شراب کو سرکہ بنانے کے ارادے سے روکے رکھنا حرام ہے، لیکن ان کے نزدیک سرکہ بنانے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ شراب کو سرکہ بن جانے کے مقصد سے روکے رکھے، تاکہ اس کا مال ضائع نہ ہو[2]۔

برتن کی طہارت:

۳۷- شراب کے سرکہ بن جانے کے بعد اس کی طہارت ونجاست کے سلسلہ میں علماء کا جو اختلاف مذکور ہوا اس کے مطابق جب شراب سرکہ بن جائے اور طاہر قرار پائے تو اکثر علماء کے نزدیک وہ برتن جس میں شراب تھی اس کے اوپر اور نیچے والا حصہ پاک ہوجائے گا، البتہ مالکیہ کے نزدیک یہاں پر برتن کے اوپر والے حصے کی طہارت کے سلسلہ میں اختلاف منقول ہے، لیکن دسوقی کے حاشیہ میں اس کی

---

(۱) تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۸۔

---

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۱۸، حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ علی شرح المحلی ۱/ ۷۲، المغنی ۸/ ۳۱۹، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷، المبسوط ۲۴/ ۲، ۷، ۲۰، البدائع ۵/ ۱۱۲، ۱۱۴، نتائج الافکار تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۱۵۵، ۱۶۶، تبیین الحقائق للزیلعی ۶/ ۴۴، ۴۸، الفتاوی الہندیہ ۳/ ۴۱۰، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۹، مختصر الطحاوی رص ۲۷۹، الخرشی مع خلیل ۱/ ۸۸، الحطاب ۱/ ۹۷-۹۸، الدسوقی ۱/ ۵۲۔

(۲) البدائع ۶/ ۲۹۳۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۴۱۰، الدسوقی ۱/ ۵۲، الحطاب ۱/ ۹۷، مغنی المحتاج ۱/ ۸۱-۸۲، المغنی ۸/ ۳۱۹، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷۔

طہارت کو یقینی کہا گیا ہے (۱)۔

اور حنفیہ کے مذہب میں مفتی بہ یہ ہے کہ برتن کے اوپر والا حصہ تابع ہونے کی حیثیت سے پاک ہوجائے گا، اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس کا اوپری حصہ پاک نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ خشک شراب ہے، البتہ اگر اسے سرکہ سے دھویا جائے اور وہ اسی وقت سرکہ بن جائے تو پاک ہوجائے گا (۲)۔

(۱) حاشیۃ الباجوری مع ابن القاسم ۱/ ۱۱۱، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱/ ۵۲، الرہونی علی الزرقانی ۱/ ۴۷، کشاف القناع ۱/ ۱۸۷۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۹۰۔

إشعار

تعریف:

۱- إشعار: کے معنی نشان لگانے کے ہیں، کہا جاتا ہے: أشعر البدنة: بدنہ پر نشان لگایا، اور یہ اس طور پر کہ اس کے چمڑے کو کاٹ دے یا اس کے کوہان میں کسی ایک طرف نشتر وغیرہ کے ذریعہ چیر دے تاکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ہدی ہے (۱)۔

فقہاء بھی اسے اسی لغوی معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

متعلقہ الفاظ:

تقلید:

۲- تقلید: جو بدنہ کے لئے ہو، وہ یہ ہے کہ اس کی گردن میں جوتا وغیرہ جیسی کوئی چیز لگادی جائے تاکہ یہ معلوم ہوجائے کہ وہ ہدی ہے، پس تقلید میں خون نہیں نکلتا ہے، اس لئے دونوں میں فرق ظاہر ہے (۳)۔

اجمالی حکم:

۳- ہدی کے اونٹ کے إشعار کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے،

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ (شعر)، المطلع علی ابواب المقنع ر ص ۲۰۵-۲۰۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۷ طبع بولاق، المغنی ۳/ ۵۴۹ طبع الریاض، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۰۳ طبع المعرفہ۔
(۳) المطلع علی ابواب المقنع ر ص ۲۰۶، المبسوط ۴/ ۱۳۷ طبع دار المعرفہ۔

جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں صاحبین) کا مسلک یہ ہے کہ اونٹ کا اشعار مسنون ہے، ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے، وہ فرماتی ہیں: "فتلت قلائد هدي النبي ﷺ، ثم أشعرها وقلدها"[1] (نبی ﷺ کی ہدی کے لئے پٹے تیار کئے گئے، پھر آپ ﷺ نے ان کا اشعار کیا اور پٹے لٹکا دیئے)، اور صحابہ نے بھی ایسا ہی کیا، دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایک صحیح مقصد کے لئے تکلیف پہنچانا ہے اس لئے جائز ہوگا، جیسا کہ داغنا، نشان لگانا، رگ کھولنا اور پچھنہ لگانا جائز ہے، اور گائے کو بھی اونٹ کی طرح نشان لگایا جائے گا، کیونکہ وہ بھی بدنہ ہے۔

اور امام ابوحنیفہ نے بدنہ کے اشعار کو مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ وہ مثلہ ہے اور تکلیف پہنچانا ہے، امام ابوحنیفہ نے اصل اشعار کو مکروہ نہیں کہا ہے بلکہ انہوں نے اپنے زمانہ کے لوگوں کے اشعار کو ناپسند فرمایا جس میں (جانور کی) ہلاکت کا اندیشہ ہوتا تھا، اور جو شخص صرف چمڑے کو کاٹے، گوشت کو نہیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جو شخص اسے بہتر طور پر انجام دے اس کے لئے مستحب ہے[2]۔

بحث کے مقامات:

۴- بعض فقہاء نے حج میں بدنہ (اونٹ، گائے) کے اشعار کے مسئلہ کو ہدی پر کلام کرتے ہوئے، اور بعض دوسرے فقہاء نے احرام کے وقت نیت پر کلام کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

(۱) حدیث: "فتلت قلائد هدي النبي ﷺ ثم أشعرها" کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ کے واسطے سے کی ہے الفاظ بخاری کے ہیں، (فتح الباری ۳/ ۵۴۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۹۵۷ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۷۷، المہذب ۱/ ۲۴۲ - ۲۴۳، المغنی ۳/ ۵۴۹، المبسوط ۴/ ۱۳۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۹۷۔

إشلاء

تعریف:

۱- إشلاء لغت میں أشلى الكلب کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ کتے کو اس کے نام کے ساتھ پکارا جائے، اور جو شخص "أشليت الكلب على الصيد" کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ میں نے اس کو پکارا پھر اس کو شکار پکڑنے کے لئے روانہ کیا۔

اور یہ بات ثابت ہے کہ "إشلاء کلب" کو برانگیختہ کرنے کے معنی میں استعمال کرنا صحیح ہے، اور اس سے مراد شکار کے اعضاء پر مسلط کرنا ہے، أشلاء الصید کے معنی ہیں: شکار کے اعضاء[1]۔

فقہاء إشلاء کے لفظ کو اغراء (بھڑکانے) اور شکار پر مسلط کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں[2]۔

متعلقہ الفاظ:

زجر:

۲- یہ روکنے اور صراحۃً منع کرنے کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: زجرته فانزجر: میں نے اس کو ڈانٹا تو وہ متنبہ ہوگیا، اور کہا جاتا ہے: "زجر الصياد الكلب" شکاری نے کتے کو ڈانٹا یعنی چیخا،

(۱) لسان العرب المحیط، المغرب فی ترتیب المعرب، معجم مقاییس اللغۃ، النہایۃ فی غریب الحدیث والأثر: مادہ (شلا)۔

(۲) المبسوط ۱۱/ ۲۲۳ طبع السعادۃ، الحطاب ۳/ ۲۱۶، ۲۱۸، حلیۃ العلماء للقفال ۳/ ۳۶۹ طبع الرسالہ، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

"فانزجر" یعنی شکاری نے کتے کو شکار کا پیچھا کرنے سے روکا تو وہ رک گیا، تو اس اعتبار سے "زجر"، "إشلاء" کی ضد ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۳- کتے کا پکارنے پر آجانا اس کے معلَّم (تربیت یافتہ) ہونے کی علامت نہیں ہے، خاص طور پر کتا، کیونکہ وہ پالتو جانور ہے، محض بلانے سے اپنے مالک کے پاس آجاتا ہے، اور یہاں پر تربیت یافتہ ہوجانے کی علامت یہ ہے کہ وہ ایسا عمل کرے جو اس کی طبیعت کے خلاف ہو۔

اگر کتا بلانے پر آجائے یعنی (شکار پر) بھیجنے سے چلا جائے اور روک دینے سے رک جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک یہ کتے کے معلَّم (تربیت یافتہ) ہونے کی علامت ہے، اس طرح کہ وہ اس پکار کو قبول کرے اور اس کا مالک جو چاہے اسے نافذ کرے[2]۔

بحث کے مقامات:

۴- فقہاء نے إشلاء کو شکار کے باب میں شکار کی حلت کے شرائط سے بحث کرتے ہوئے استعمال کیا ہے۔

(۱) لسان العرب المحیط۔

(۲) المبسوط ۱۱/ ۲۲۲-۲۲۳، المدونہ ۲/ ۵۱ طبع دار صادر، نہایۃ المحتاج مع حواشی ۸/ ۱۱۶ طبع الحلبی، کشاف القناع ۶/ ۲۲۴۔

إشہاد

تعریف:

۱- إشہاد لغت میں أشہد کا مصدر ہے، "أشهدته على كذا فشهد عليه" یعنی میں نے اس کو فلاں چیز کا گواہ بنایا تو وہ اس کا گواہ بن گیا، اور "أشهدني عقد زواجه" کے معنی ہیں: اس نے مجھے اپنے عقد نکاح میں شریک کیا[1]۔

فقہاء اشہاد کو انہیں دونوں معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

لیکن یہاں پر اشہاد کی بحث پہلے معنی یعنی گواہ بننے کے مطالبہ تک محدود رہے گی۔

متعلقہ الفاظ:

الف- شہادت:

۲- کبھی شہادت (گواہی دینا) پہلے سے اشہاد (گواہ بنانا) کے بغیر ہوتی ہے، مطالبہ کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یا بغیر مطالبہ کے، اور "اشہاد" کا مطلب گواہ بننے کا مطالبہ کرنا ہے۔

ب- استشہاد:

۳- "استشہاد" إشہاد کے معنی میں آتا ہے یعنی گواہ بننے کا مطالبہ کرنا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ

(۱) الصحاح، المغرب: مادہ (شہد)، تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۳۴۱-۳۴۲۔

مِنْ رِّجَالِكُمْ فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ"،[1]

(اور دو شخصوں کو اپنے مردوں میں سے گواہ بنالیا کرو، پھر اگر وہ دو گواہ مرد (میسر) نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں (گواہ بنالی جائیں)۔

اور کبھی استشہاد ادائے شہادت کا مطالبہ کرنے کے معنی میں آتا ہے[2]۔ اسی طرح استشہاد اللہ کے راستہ میں قتل کئے جانے کے معنی میں آتا ہے۔

ج - اعلان (اور اشہار یعنی مشہور کرنا):

۴- کبھی اشہاد کے بغیر اعلان پایا جاتا ہے، مثلاً اگر لوگ نکاح کا اعلان بچوں کی موجودگی میں یا عورتوں کے سامنے کریں[3]۔

اور کبھی اشہاد اعلان کے بغیر پایا جاتا ہے، مثلاً دو آدمیوں کو نکاح پر گواہ بنانا اور ان دونوں سے مخفی رکھنے کے لئے کہنا۔

اشہاد کا شرعی حکم:

۵- اشہاد کے پانچ احکام ہیں: کبھی گواہ بنانا واجب ہوتا ہے جیسا کہ نکاح میں ہے[4]، اور کبھی مستحب ہوتا ہے، جیسا کہ خرید فروخت میں اکثر فقہاء کے نزدیک[5]، اور کبھی جائز ہوتا ہے جیسا کہ خرید فروخت میں بعض فقہاء کے نزدیک[6] اور کبھی مکروہ ہوتا ہے، جیسے کہ بعض فقہاء کے نزدیک کہ اولاد کو عطیہ یا ہبہ کرنے پر گواہ بنانا، اگر ہبہ اور عطیہ میں فرق واقع ہو، اور کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً ظلم پر گواہ بنانا[1]۔

اور اہل علم کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ہر اس چیز پر گواہ بنانا واجب ہے جس کے بارے میں گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے[2]۔

گواہ بنانے کے مواقع

اجنبی کا اس قیمت کو واپس لینا جو اس نے میت کی تجہیز وتکفین پر خرچ کی ہو اور گواہ بنالیا ہو:

۶- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اجنبی یا مسافر (جس پر میت کی تجہیز وتکفین لازم نہ تھی) اگر اس نے میت کو کفن مثل (یعنی وہ کفن جو اس جیسے میت کے مناسب تھا) دیا، اسی طرح اس کی ضروریات کا انتظام کیا تو اگر اس نے واپس لینے کی نیت سے خرچ کیا ہو اور اس پر گواہ بنالیا ہو تو اس کی قیمت کے بقدر واپس لے سکتا ہے، البتہ شافعیہ کے نزدیک گواہ بنانے کا اعتبار اس وقت ہوگا جب کہ حاکم سے اجازت لینا ممکن نہ ہو اور میت کا مال موجود نہ ہو، یا یہ کہ جس پر میت کی تجہیز وتکفین واجب ہے وہ اس کا انتظام نہ کرے[3]۔

حنابلہ کے نزدیک واپس لینے کے لئے گواہ بنانا شرط نہیں ہے، اگر اس نے واپس لینے کی نیت کی ہے تو واپس لے سکتا ہے، خواہ گواہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو اور حاکم سے اجازت لی ہو یا نہ لی ہو[4] اور مالکیہ کے نزدیک گواہ بنانے کی شرط ہے یا نہیں؟ یہ معلوم نہ ہو سکا[5]۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۲) طلبۃ الطلبہ/ص ۱۳۲، المعظم المستعذب ۲/ ۱۰۴، ۳۲۵ طبع مصطفی الحلبی، لا تاج ۴/ ۶۶، الخرشی ۷/ ۱۸۸۔
(۳) فتح القدیر ۲/ ۳۵۲ طبع بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۱۱۷ طبع الحلبی۔
(۴) العنایۃ علی الہدایہ ۲/ ۳۵۱ طبع اول بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۳، الحطاب ۳/ ۴۰۸، ۴۱۰۔
(۵) الطحطاوی علی الدر ۳/ ۲۲۸، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶۔
(۶) المجموع ۹/ ۱۵۵ طبع المنیر یہ۔

(۱) معین الحکام/ص ۱۰۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۴، مطالب اولی النہی ۴/ ۴۰۰، ۴۰۲، الفروع ۴/ ۶۰۶۔
(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶-۱۸۷، المغنی ۴/ ۳۰۲۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۵۸۴ طبع اول بولاق، الجمل علی المنہج ۲/ ۱۶۳۔
(۴) کشاف القناع ۴/ ۴۰۲ شائع کردہ مکتبۃ النصر۔
(۵) منح الجلیل ۳/ ۹۷۔

بچے کی زکاۃ نکالنے پر گواہ بنانا:

۷ - اکثر فقہاء جنہوں نے بچے کے مال میں زکاۃ کو واجب کیا ہے وہ اس کے نکالنے پر گواہ بنانے کا حکم نہیں دیتے[۱]۔

مالکیہ میں سے ابن حبیب کہتے ہیں کہ وصی بچے کے مال کی زکاۃ نکالنے پر گواہ بنائے گا، لیکن اگر وہ گواہ نہ بنائے اور وہ قابل اعتماد ہو تو اس کی بات مانی جائے گی اور اگر وہ قابل اعتماد نہ ہو تو کیا اس سے مال کا تاوان لیا جائے گا؟ یا حلف لے کر اس کی بات مان لی جائے گی؟ حطاب کو اس سلسلے میں کوئی صراحت نہیں ملی ہے، اور ان کے نزدیک صدقۂ فطر بھی زکاۃ ہی کی طرح ہے[۲]۔

بیع میں گواہ بنانا:

عقدِ بیع پر گواہ بنانا:

۸ - عقدِ بیع پر گواہ بنانا نزاع کو بالکلیہ ختم کرنے والا ہے، اور اس میں ایک دوسرے کے انکار کا امکان بعید ہے، اس لئے عام فقہاء کے نزدیک اس پر گواہ بنانا مناسب ہے، مگر یہ کہ اس کے شرعی حکم کے سلسلہ میں ان کے درمیان اختلاف ہے، اور اس سلسلہ میں ان کی تین رائیں ہیں:

الف - جس چیز کی اہمیت ہو اس میں گواہ بنانا مستحب ہے، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے، شافعیہ کی بعض کتابوں میں بھی یہی آیا ہے، ان حضرات نے اس پر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "وَأَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ"[۳] (اور خرید و فروخت کرتے وقت گواہ بنالیا کرو)۔ امر کو انہوں نے استحباب پر محمول کیا ہے، وجوب سے (استحباب کی طرف) پھیرنے کے سلسلے میں ان کے نزدیک بہت سے دلائل ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے: "أن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاماً بنسيئة فأعطاه درعا له رهناً[۱] واشترى من رجل سراويل[۲] ومن أعرابي فرساً[۳] فجحده الأعرابي حتى شهد له خزيمة بن ثابت، ولم ينقل أنه أشهد

---

(۱) الحطاب ۶/ ۹۹ ۳، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۲۷، قواعد ابن رجب رص ۶۳۔

(۲) الحطاب ۶/ ۹۹ ۳۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔

---

(۱) حدیث: "اشترى رسول الله ﷺ من يهودي..." کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت عائشہ سے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۴/ ۴۳۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۳/ ۱۲۲۶ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) حدیث "شراء النبي ﷺ سراويل" کی روایت احمد بن حنبل، ترمذی، ابن ماجہ اور حاکم نے سوید بن قیس سے کی ہے ترمذی کے الفاظ درج ذیل ہیں: "جلبت أنا ومخرفة العبدي بزًا من هجر فجاءنا النبي ﷺ فساومنا بسراويل وعندي وزان يزن بالأجر، فقال النبي ﷺ للوزان: زن وأرجح" (میں اور مخرفہ عبدی ہجر سے روئی کا کپڑا لے کر آئے تو نبی ﷺ ہمارے پاس آئے اور ہم سے پاجامہ کے بارے میں بھاؤ کیا، اور میرے پاس ایک وزن کرنے والا تھا جو اجرت لے کر وزن کرتا تھا تو نبی ﷺ نے وزن کرنے والے سے کہا کہ جھکا کر وزن کرو)، ترمذی نے کہا کہ سوید کی حدیث حسن صحیح ہے، حاکم نے کہا کہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے لیکن بخاری و مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے ذہبی نے اسے ثابت مانا ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۳۵۲ طبع المیمنیہ، تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۳۲ - ۵۳۳ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۷۴۸ طبع عیسیٰ الحلبی، المستدرک ۲/ ۳۰ - ۳۱ شائع کردہ دار الکتاب العربی)۔

(۳) حدیث: "اشترى من أعرابي فرسا فجحده الأعرابي ..." کی روایت احمد، ابوداؤد، نسائی اور حاکم نے عمارہ بن خزیمہ انصاری کے چچا سے تفصیل سے کی ہے اس حدیث کے سلسلہ میں ابوداؤد اور منذری نے سکوت اختیار کیا ہے اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح سند کی ہے اور اس کے رجال ورواۃ با تفاق بخاری و مسلم ثقہ ہیں، اور شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے ذہبی نے اسے ثابت مانا ہے (مسند احمد بن حنبل ۵/ ۲۱۵ - ۲۱۶ شائع کردہ المکتب الاسلامی، عون المعبود ۳/ ۳۳۰ - ۳۳۱ طبع ہندوستان، سنن نسائی ۷/ ۳۰۱ - ۳۰۲ طبع المطبعۃ المصریۃ بالازہر، المستدرک ۲/ ۱۷ - ۱۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الفتح الربانی للبناء الساعاتی ۱۵/ ۵۴ - ۵۵ طبع اول ۱۳۷۰ھ)۔

في شيء من ذلك" (نبی ﷺ نے ایک یہودی سے غلہ ادھار خریدا، اور اسے رہن کے طور پر اپنی زرہ دے دی، اور ایک شخص سے پاجامہ خریدا اور ایک اعرابی سے ایک گھوڑا خریدا، پھر اعرابی نے اس کا انکار کر دیا یہاں تک کہ حضرت خزیمہ بن ثابت نے آپ ﷺ کے حق میں گواہی دی، اور یہ منقول نہیں کہ آپ ﷺ نے ان میں سے کسی معاملہ میں گواہ بنایا ہو، دوسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ آپ ﷺ کے زمانہ میں بازاروں میں باہم خرید فروخت کرتے تھے اور آپ ﷺ نے انہیں گواہ بنانے کا حکم نہیں دیا اور نہ ان سے ایسا کرنا منقول ہے۔

رہی وہ چیزیں جو کم اہمیت رکھتی ہیں مثلاً پرچون فروش، سبزی فروش اور عطر فروش اور ان جیسے دوسرے تجار کے سامان تو ان میں گواہ بنانا مستحب نہیں ہے، اس لئے کہ عقود کثرت سے پیش آتے ہیں، اس لئے ان پر گواہ بنانا مشقت کا باعث ہوگا اور ان پر بینہ قائم کرنا اور ان کی وجہ سے حاکم کے پاس مقدمہ لے جانا معیوب سمجھا جاتا ہے، لیکن اہم چیزوں کا معاملہ اس کے برعکس ہے[۱]۔

ب- گواہ بنانا جائز ہے، یہ شافعیہ کا قول ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آیت میں امر رہنمائی کرنے کے لئے ہے۔ اس میں انہیں لوگوں کو ثواب ہوگا جو تعمیل حکم کے ارادے سے ایسا کریں[۲]۔

ج- گواہ بنانا واجب ہے، یہ اہل علم کی ایک جماعت کا قول ہے اور یہی حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور جو لوگ بیع پر گواہ بنانے کو واجب قرار دیتے ہیں ان میں سے عطاء، جابر بن زید اور نخعی ہیں، ان کی دلیل (آیت کا) ظاہر امر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک عقد معاوضہ ہے، لہذا نکاح کی طرح اس پر بھی گواہ بنانا ضروری ہوگا[۱]۔

وکیل بیع سے گواہ بنانے کا مطالبہ کرنا:

۹- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مؤکل نے وکیل کو بیع کا اور گواہ بنانے کا حکم دیا، پھر اس نے بیع کی اور گواہ نہیں بنایا تو بیع جائز ہے، اس لئے کہ مؤکل نے اسے مطلقاً بیع کا حکم دیا، اور گواہ بنانے کے حکم کو بیع کے حکم پر عطف کیا ہے، لہذا اس کے باوجود بیع کا حکم مطلق رہے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے بیع پر گواہ بنانے کا حکم دیا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: "وَأَشْهِدُوْا إِذَا تَبَايَعْتُمْ"[۲] (اور جب تم آپس میں خرید فروخت کرو تو گواہ بنالو)۔

پھر اگر کوئی شخص بیع کرے اور گواہ نہ بنائے تو اس کی بیع جائز ہوگی، لیکن اگر اس پر گواہ بنانے کی شرط لگا دے مثلاً مؤکل یہ کہے کہ گواہ بنانے کی شرط کے ساتھ بیع کرو تو شافعیہ نے کہا کہ اس قول سے گواہ بنانا واجب ہوجائے گا[۳]، اور اگر وکیل گواہ بنائے بغیر بیع کرے تو مؤکل کی منظوری کے بغیر اس پر یہ بیع لازم نہ ہوگی۔

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس مسئلہ کا حکم کیا ہے؟ اس کی صراحت نہیں مل سکی۔

نابالغ بچے کے مال کو ادھار فروخت کرنے پر گواہ بنانا:

۱۰- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر نابالغ بچے کے مال کو ادھار فروخت کریں تو اس پر گواہ بنالینا ضروری ہے اس خوف سے کہ

(۱) الطحطاوی علی الدر ۳/ ۲۲۸، احکام القرآن للجصاص ۱/ ۴۷۲-۴۷۳ طبع البہیہ، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶، المجموع ۹/ ۱۵۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۴/ ۳۰۲-۳۰۳ طبع الریاض، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۱۵۷ طبع الریاض۔
(۲) الجمل علی المنہج ۳/ ۷۸۔

(۱) المغنی ۴/ ۳۰۲۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۲۔
(۳) المبسوط ۱۹/ ۷۸، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۸۳ طبع الحسینیہ، القلیوبی ۴/ ۱۵۴۔

وہ اس کا انکار کردے[۱]، شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر گواہ بنانا چھوڑ دے تو معتمد قول کی رو سے بیع باطل ہوجائے گی[۲]، پس اگر گواہ بنانا دشوار ہو مثلاً یہ کہ وصی یا امین بچے کے مال سے تھوڑا تھوڑا کر کے فروخت کرتا تھا تو اس صورت میں ان کی بات قبول کی جائے گی اور اگر وہ دونوں بڑی مقدار میں ایک ساتھ فروخت کریں تو ایسی صورت میں گواہ بنانا ضروری ہوگا[۳]۔

حنفیہ کے نزدیک نابالغ کے مال کو ادھار فروخت کرنے کی صورت میں گواہ بنانا ضروری نہیں ہے، باپ کے تعلق سے مالکیہ کا قول بھی یہی ہے[۴]، لیکن وصی کے بارے میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ بغیر کسی بینہ کے اس کی بات مان لی جائے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس پر بینہ لازم ہوگا[۵]۔

دیگر تمام عقود پر گواہ بنانا:

۱۱- دیگر تمام عقود اور تصرفات پر گواہ بنانے کا حکم حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک بیع پر گواہ بنانے کے حکم کی طرح ہے۔ ان دونوں کے نزدیک صرف نکاح مستثنیٰ ہے اور شافعیہ کے نزدیک رجعت بھی مستثنیٰ ہے کہ ان میں گواہ بنانا واجب ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی[۶]۔

مالکیہ کے نزدیک دیگر تمام حقوق اور دیون، بیع کی طرح ہیں کہ جب تک ان کے ساتھ غیر کا حق متعلق نہ ہو ان میں گواہ بنانا مسنون ہے اور غیر کا حق متعلق ہونے کے بعد واجب ہے۔ اسی طرح اگر اس سے غیر کا حق متعلق نہ ہو اور فریقین میں سے کوئی ایک گواہ بنانے کا مطالبہ کرے تو گواہ بنانا واجب ہے[۱]، اور تسولی نے شرح التحفہ میں جو ذکر کیا ہے اس سے عقد تبرع، مثلاً وقف، ہبہ، وصیت، اور اسی طرح ہر وہ عقد و معاملہ جس میں معاوضہ نہ ہو، مثلاً وکیل بنانا اور ضامن بنا وغیرہ میں گواہ بنانے کا وجوب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ انہوں نے ان عقود میں گواہ بنانے کو شرط صحت قرار دیا ہے[۲]۔

دین کا وثیقہ سپرد نہ کرنے پر گواہ بنانا:

۱۲- اگر از روئے وثیقہ کسی آدمی کا کوئی حق دوسرے پر ہو تو جس شخص پر حق ہے اگر وہ حق ادا کردے اور اس سے وثیقہ طلب کرے یا اسے جلا دینے کا مطالبہ کرے تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وثیقہ کا دینا واجب نہیں ہے، بلکہ مدیون کو چاہیے کہ صاحب دین پر گواہ بنادے اور وثیقہ اس کے پاس باقی رہے، اس لئے کہ وہ اس کے ذریعہ اپنے نفس سے دفاع کرے گا، کیونکہ ایسا ممکن ہے کہ جس پر دین تھا وہ بینہ طلب کرے کہ جس میں گواہوں نے صاحب دین کا یہ اقرار سنا ہو کہ اس نے اپنے دین پر قبضہ کرلیا ہے، یا یہ کہ وہ لوگ اس وقت موجود تھے جب مقروض صاحب دین کو اس کا دین ادا کررہا تھا، اور انہیں اس کا علم نہ ہو کہ یہ دینا کس نوعیت کا تھا، پس وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اسے وہ مال بطور قرض یا بطور ودیعت دیا تھا، اور وہ یہ کہے کہ بینہ لاؤ جو تیرے حق میں گواہی دے کہ جو مال تو نے مجھ سے لیا وہ تیرا واجب حق تھا، پس وثیقہ کا باقی رہنا اور اس کا وثیقہ پر قابض رہنا اس دعویٰ کو ساقط کردے گا جو اس پر لازم ہورہا ہے، اور حنابلہ کہتے ہیں کہ

(۱) شرح الروض ۳/ ۳۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۶۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۱۰۔
(۲) الجمل علی المنہج ۳/ ۳۴۸۔
(۳) الشبراملسی علی النہایۃ ۴/ ۳۷۰۔
(۴) الفتاوی البزازیہ ۵/ ۲۲۱۔
(۵) الدسوقی ۳/ ۲۹۹۔
(۶) الطحطاوی علی الدر ۳/ ۲۲۸، المجموع ۹/ ۱۵۴۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶۔
(۲) البہجہ شرح التحفہ علی الأرجوزۃ ۲/ ۲۲۸۔

بسا اوقات اس نے جس مال پر قبضہ کیا ہے وہ دوسرے کا نکل آئے گا تو اسے اپنے حق کے لئے حجت کی ضرورت پڑے گی، حنابلہ کہتے ہیں کہ کسی حاکم کے لئے جائز نہیں کہ وہ دائن کو وثیقہ دینے پر مجبور کرے [1]، اور عیسیٰ بن دینار اور اصبغ کہتے ہیں کہ اسے وثیقہ لینے کا حق ہے، حنابلہ میں سے "المنتہی" کے شارح بھی اسی کے قائل ہیں [2]، فقہاء حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کا کیا حکم ہے؟ اس کی صراحت نہیں ملی [3]۔

غیر کی طرف سے قرض ادا کرنے پر گواہ بنانا:

۱۳- اگر کسی شخص نے دوسرے کا دین ادا کردیا اور اس کی نیت اس سے رجوع کرنے کی تھی تو جمہور فقہاء دین کی ادائیگی اور رجوع کی نیت پر گواہ بنانے کو ضروری قرار نہیں دیتے۔

حنابلہ میں سے قاضی کہتے ہیں کہ رجوع کے صحیح ہونے کے لئے رجوع کی نیت پر گواہ بنانا ضروری ہے، اس لئے کہ عرف یہ ہے کہ جو شخص دوسرے کا دین بغیر گواہ بنائے ادا کرے وہ متبرع اور احسان کرنے والا سمجھا جاتا ہے [4]۔

شئی مرہون کے لوٹانے پر گواہ بنانا:

۱۴- مالکیہ، شافعیہ اور صحیح قول کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا گیا ہے) اگر شئی مرہون کے لوٹانے کا دعوی کرے اور راہن انکار کرے تو راہن کا قول معتبر ہوگا، اور بینہ کے بغیر مرتہن کی بات نہیں مانی جائے گی [1]۔

حنفیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ مرتہن کی بات قبول کی جائے اس لئے کہ وہ امین ہے، اور امین کی اس کے دعویٰ میں تصدیق کی جاتی ہے، اور حنابلہ دوسرے قول کی رو سے (جو صحیح قول کے مقابلے میں ہے) اس میں حنفیہ کے موافق ہیں [2]۔

نابالغ کے مال کو قرض لگاتے وقت گواہ بنانا:

۱۵- شافعیہ کے نزدیک اگر ولی نابالغ بچے کے مال کو قرض پر دے تو اس پر گواہ بنانا ضروری ہے، اور باقی وہ فقہاء جو بچے کے مال کو بطور قرض دینا جائز کہتے ہیں ان کے نزدیک گواہ بنائے بغیر قرض دینا جائز ہے، اگرچہ ایسے موقع پر احتیاطاً گواہ بنالینا بہتر ہے [3]۔

حجر (پابندی) کے حکم پر گواہ بنانا:

۱۶- حجر (پابندی) پر گواہ بنانے کے سلسلے میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

ایک یہ کہ واجب ہے، اور وہ مقروض پر حجر کے سلسلہ میں حنفیہ میں سے صاحبین کا قول ہے، اس صورت میں گواہ بنانا اس لئے ضروری ہے کہ حجر قاضی کی طرف سے حکم ہے اور اس سے بہت سے احکام متعلق ہیں، اور بسا اوقات اس میں انکار واقع ہوجاتا ہے، لہذا اسے ثابت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، اور سفیہ کا حکم حجر اور اس پر مرتب

---

(۱) الحطاب ۵/ ۵۵-۵۶، الفروع ۲/ ۶۰۶۔

(۲) الحطاب ۵/ ۵۵-۵۶، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۱۹۔

(۳) المحلی علی المنہاج ۲/ ۳۰۴۔ موسوعہ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ وثیقہ حاصل کرنے یا اس کی وصولیابی کی تفصیلات شامل کرنے میں جو تعامل کے تقاضے کے مطابق ہو اس طریقہ کو اختیار کیا جائے گا جو لوگوں میں متعارف ہو اور جو کسی نص شرعی کے خلاف نہ ہو، لہذا اس سلسلے میں جو عرف جاری ہو اسی کے مطابق معاملہ لازم ہوگا۔

(۴) جامع الفصولین ۲/ ۱۵۶، ۱۶۲، البہجہ شرح التحفہ ۱/ ۱۸۹ شائع کردہ دار المعرفہ، القلیوبی ۲/ ۳۳۱-۳۳۲، قواعد ابن رجب رص ۱۳۷۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۳۳۸ طبع دار المعارف، الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۳۷۸، الإنصاف ۵/ ۱۶۹۔

(۲) الاختیار ۲/ ۶۵ طبع مصطفی الحلبی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۵، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۶، الإنصاف ۵/ ۱۶۹۔

(۳) جامع الفصولین ۲/ ۱۳-۱۴، الحطاب ۶/ ۴۰۰، القلیوبی ۲/ ۲۰۸۔

ہونے والے دوسرے احکام میں مدیون ہی جیسا ہے[1] لیکن امام ابوحنیفہ ان دونوں پر حجر کو منع کرتے ہیں، اگر چہ وہ ایسے شخص پر حجر کے قائل ہیں جس کے تصرفات سے ضرر عام مرتب ہو، مثلاً جاہل طبیب، لاپرواہ مفتی اور کرایہ پر دینے والا مفلس[2]۔

اور مالکیہ کے قواعد اور جزئیات سے گواہ بنانے کا وجوب ظاہر ہوتا ہے، الحطاب میں ہے: جو شخص اپنے لڑکے پر حجر عائد کرنا چاہتا ہو وہ امام کے پاس آئے تا کہ وہ اس پر حجر نافذ کرے اور مجمع اور بازاروں میں اس کا اعلان کرے اور اس پر گواہ بنائے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے غیر کا حق متعلق ہے، لہذا اس پر گواہ بنانا ضروری ہے[3]۔

حاوی اور مستظہری میں ابوعلی بن ابوہریرہ کے حوالہ سے سفیہ کے حجر کے سلسلہ میں شافعیہ کا ایک قول یہ منقول ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے، اور انہوں نے اسے شاذ قرار دیا ہے[4]۔

دوسری رائے یہ ہے کہ گواہ بنانا مستحب ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، خواہ یہ حجر انسان کی اپنی مصلحت کی خاطر ہو یا دین کی وجہ سے ہو[5]، اور حاکم ہی گواہ بنائے گا[6]۔

حجر کے ختم کرنے پر گواہ بنانا:

۱۷- لڑکا اگر عقل وشعور کے ساتھ بالغ ہو اور باپ ہی اس کا ولی ہو تو حجر دور کرنے میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ وہ شریعت کے حکم کے مطابق اس کا ولی ہے، لیکن جب سفیہ ہونے کی حالت میں وہ بالغ ہو تو اس پر حجر نافذ کرنا اور اس سے حجر کا دور کرنا قاضی کا کام ہے، اور اس میں گواہ بنانا ضروری ہے۔

لیکن اگر اس کا نگراں وصی مختار یا قاضی کی طرف سے وصی ہو تو وہ اس سے حجر کے دور کرنے میں گواہ بنانے اور اس کو مشہور کرنے کا محتاج ہے، اس لئے کہ ان دونوں کی ولایت قاضی سے حاصل ہوئی ہے[1]۔

بچے کے بالغ ہونے کے بعد مال اس کے سپرد کرنے پر گواہ بنانا:

۱۸- لڑکا جب بالغ ہوجائے تو مال اس کے سپرد کرنے پر گواہ بنانے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: پہلی رائے یہ ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے، شافعیہ کا صحیح قول یہی ہے[2]، امام مالک اور ابن القاسم اسی کے قائل ہیں[3]، وہ اللہ تعالیٰ کے قول: "فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ"[4] (پھر جب تم ان کے اموال ان کے حوالے کرنے لگو تو ان پر گواہ بھی بنا لیا کرو) میں جو "أشهدوا" امر کا صیغہ ہے، اس کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے گواہ بنانے کو واجب کہتے ہیں، اور نابالغ کے مال کو لوٹانے کا دعوی گواہی کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا[5]۔

دوم: دوسری رائے یہ ہے کہ گواہ بنانا مستحب ہے، یہ حنفیہ اور حنابلہ

(۱) ان لوگوں پر اور ان جیسے لوگوں پر حجر کا تقاضا یہ ہے کہ گواہ بنایا جائے اور اعلان کیا جائے (کمیٹی)۔
(۲) شرح أدب القاضی للخصاف ۲/ ۸۸، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۸۲ طبع البہیہ۔
(۳) الحطاب ۵/ ۶۳، أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۵۸۲، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۷۔
(۴) روضۃ الطالبین ۴/ ۱۹۱۔
(۵) شرح الروض ۲/ ۱۸۳، ۲۱۳، الروضۃ ۴/ ۱۳۰، ۱۹۱، المغنی ۴/ ۵۲۰، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۲۷۷۔
(۶) سابقہ مراجع۔

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۳۸۳ طبع دار المعارف، الدسوقی ۳/ ۲۹۶۔
(۲) التفسیر الکبیر لفخر الدین الرازی ۹/ ۱۹۲ طبع اول البہیہ۔
(۳) التاج والإکلیل ۶/ ۴۰۵۔
(۴) سورۂ نساء ۶۔
(۵) التفسیر الکبیر لإمام الرازی ۹/ ۱۹۲، التاج والإکلیل ۶/ ۴۰۵۔

کاقول ہے، اس لئے کہ اس میں یتیم اور اس کے مال کے ولی دونوں کے لئے احتیاط ہے، شافعیہ کا ایک قول ضعیف یہی ہے، جہاں تک یتیم کے لئے احتیاط کا مسئلہ ہے تو وہ اس طرح ہے کہ جب اس پر بینہ قائم ہوجائے گا تو وہ کسی ایسی چیز کا دعویٰ نہیں کرے گا جو اس کی نہیں ہے، اور جہاں تک وصی کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ اس یتیم کا یہ دعویٰ باطل ہوجائے گا کہ وصی نے اسے اس کا مال نہیں دیا ہے (۱)۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کے نزدیک وصی اگر مال کے لوٹا دینے کا دعویٰ کرے تو اس کی بات مانی جائے گی (۲)، شافعیہ کا ایک قول صحیح قول کے مقابلے میں یہی ہے (۳)۔

حنفیہ اور حنابلہ کے قول سے قریب مالکیہ میں سے ابن الماجشون اور ابن عبد الحکم کا قول ہے کہ یمین کے ساتھ وصی کی بات مانی جائے گی، اگرچہ وہ گواہ نہ بنائے اور زمانہ دراز ہوجائے، جیسا کہ مشہور مذہب ہے، اور "المواز یہ" میں یہ ہے کہ اگر زمانہ دراز ہوجائے، مثلاً بیس سال گذر جائے اور وہ لوگ وصی کے ساتھ مقیم ہوں اور مطالبہ نہ کریں تو اس صورت میں وصی کا قول یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ عرف یہ ہے کہ جب بچے بالغ اور باشعور ہوجاتے ہیں تو وہ اپنے مال پر قابض ہوجاتے ہیں، اور ابن زرب نے آٹھ سال کو لمبی مدت قرار دیا ہے (۴)۔

جس چیز پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا اس پر گواہ بنانا:

۱۹– جس چیز پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا اس پر قبضہ کے

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۵۹، ۸۲، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰۲، القلیوبی ۲/ ۳۵۱۔
(۲) التفسیر الکبیر للرازی ۹/ ۱۹۲۔
(۳) القلیوبی ۲/ ۳۵۱۔
(۴) الزرقانی علی خلیل ۸/ ۲۰۳۔

بارے میں اگر وکیل اور مؤکل کے دعویٰ میں اختلاف ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک وکیل کی حیثیت صاحب امانت کی طرح امین کی ہے، البتہ دین کے قبضہ کا وکیل اگر مؤکل کی موت کے بعد یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس پر قبضہ کرلیا ہے اور اس کی زندگی میں اس کے سپرد کردیا ہے تو بینہ کے بغیر اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا (۱)، اور دین کے لوٹانے کے سلسلہ میں اگر اختلاف ہوجائے تو مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک بھی اس مسئلہ میں وکیل امانت رکھنے والے کی طرح ہے (۲)، اسی طرح حنابلہ کے نزدیک بغیر اجرت والے وکیل کا حکم امانت رکھنے والے سے الگ نہیں ہے، لہذا اس کا قول گواہ بنائے بغیر قبول کیا جائے گا، لیکن اگر وہ اجرت پر وکیل ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں جنہیں ابو الخطاب نے ذکر کیا ہے (۳)، شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہی ہے (۴)۔

دین وغیرہ کی ادائیگی کے وکیل کا گواہ بنانا:

۲۰– فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مؤکل جب وکیل کو مال دے اور اسے قرض کی ادائیگی کا اور ادائیگی پر گواہ بنانے کا حکم دے اور وہ دین تو ادا کردے لیکن گواہ نہ بنائے اور صاحب حق انکار کردے تو اس صورت میں وکیل ضامن ہوگا اور مستحق کی بات مانی جائے گی، اور اگر مؤکل نے دین ادا کرنے کا حکم دیا اور گواہ بنانے کا حکم نہیں دیا اور وکیل نے کہا کہ تو نے اس پر قبضہ کرلیا اور مستحق نے انکار کیا تو ایسی صورت میں بالاتفاق مستحق کی بات مانی جائے گی، اور قرض خواہ کے

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۷۵۔
(۲) الخرشی ۶/ ۸۲، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۷، القلیوبی ۲/ ۳۵۱، شرح الروض ۳/ ۸۵۔
(۳) المغنی ۵/ ۱۰۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۷۷۔
(۴) القلیوبی ۲/ ۳۵۰۔

خلاف وکیل کی بات قبول نہیں کی جائے گی، اور اسے مؤکل سے مطالبہ کا حق ہوگا، کیونکہ مؤکل کا ذمہ اپنے وکیل کے سپرد کردینے سے بری نہیں ہوگا[1]، اس کی تفصیل (وکالت اور شہادت) میں دیکھی جائے۔

امانت رکھنے پر گواہ بنانا:

امانت رکھنے والے کا گواہ بنانا:

۲۱- حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مال امانت کو امانت رکھنے والے کے سپرد کرتے وقت اعتماد کے لئے گواہ بنانا مستحب ہے، یہ نیچ پر قیاس ہے، اور حنابلہ کے ظاہر نصوص سے جواز سمجھ میں آتا ہے[2]۔

مال امانت اس کے مالک کو لوٹانے پر گواہ بنانا:

۲۲- فقہائے حنفیہ، حنابلہ اور اصح قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ امین مال امانت کو اس کے مالک کے سپرد کرنے پر گواہ بنائے، کیونکہ مال امانت کو اس کے مالک کے سپرد کرنے کے سلسلہ میں اس کی بات مانی جائے گی، اس لئے گواہ بنانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے[3]، اور مالکیہ کے قول کے مطابق اس وقت گواہ بنانا ضروری نہیں ہوگا جب امین نے اسے گواہ بنائے بغیر لیا ہو[4]، اور اگر اس نے گواہ بنا کر لیا ہو تو ایسی صورت میں اس کے لوٹانے کا دعویٰ بینہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ جب اس نے اس پر گواہ بنایا تو گویا اس نے اس کی امانت پر اکتفا نہیں کیا، اور یہ ضروری ہے کہ بینہ بھروسہ کے ارادے سے ہو، لیکن اگر اس نے اسے گواہوں کے سامنے دیا اور اس پر کسی کو گواہ نہیں بنایا تو وہ شہادت نہیں ہے جب تک کہ وہ یہ نہ کہے کہ "تم لوگ اس پر گواہ رہو کہ میں نے اس کے پاس فلاں فلاں چیز امانت رکھی ہے"[1]۔

اور اگر امین نے بطور تبرع اپنے اوپر گواہ بنایا تو وہ گواہ بنائے بغیر بری نہیں ہوسکتا[2]۔

اگر امین نے گواہ بنا کر امانت لیا ہو تو امام احمد کی ایک روایت کی رو سے لوٹانے پر گواہ بنانا ضروری ہے۔ ابن عقیل نے اس اصول پر اس کی تخریج کی ہے کہ جو حقوق بینہ کے ذریعہ ثابت ہوں ان کے ادا کرنے پر گواہ بنانا واجب ہے، اس لئے اس کا ترک کرنا کوتاہی ہے، لہذا اس میں ضمان واجب ہوگا[3]۔

پس اگر امین کہے کہ جب تک تم گواہ نہ بناؤ میں واپس نہیں کروں گا، تو جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ اس کا قول یمین کے ساتھ قبول کرلیا جائے گا جیسا کہ شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد کی ایک روایت ہے (اور یہ وہاں ہے جہاں اس کے خلاف ودیعت پر بینہ موجود ہو) تو ان کے نزدیک اسے گواہ بنانے تک تاخیر کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ جب اس کا قول یمین کے ساتھ قابل قبول ہے تو اس کے ذمہ کی براءت کا ثبوت موجود ہے[4]۔

---

(۱) الموسوط ۱۹/۱۷، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۶، المغنی ۵/ ۱۱۳۔

(۲) أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۸۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۸۶، المجموع ۹/ ۱۵۴، شرح الروض ۳/ ۷۵، الإقناع للحجاوی ۲/ ۳۷۸۔

(۳) المبسوط ۲۱/ ۶۰ شائع کردہ دار المعرفہ، أحکام القرآن للجصاص ۲/ ۸۳، حواشی شرح الروض ۳/ ۸۴، المغنی ۶/ ۳۹۶، کشف المخدرات ص ۳۰۳ طبع السلفیہ۔

(۴) الخرشی ۶/ ۱۱۶ شائع کردہ دار صادر، منح الجلیل ۳/ ۴۷۶ طبع لیبیا۔

(۱) کفایۃ الطالب الربانی ۲/ ۲۲۱، أحکام القرآن لابن العربی ۱/ ۳۲۷۔

(۲) منح الجلیل ۳/ ۴۷۶۔

(۳) الإنصاف ۶/ ۳۳۸ طبع اول، تصحیح الفروع ۴/ ۶۰۵ طبع المنار۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/ ۷۷، الروضہ ۴/ ۳۴۵، ۶/ ۳۴۴، الفروع وتصحیحہ ۴/ ۶۰۵۔

مالک کے قاصد یا وکیل کو ودیعت کے لوٹانے پر گواہ بنانا:

۲۳- مالکیہ کا مذہب جسے شافعیہ میں سے بغوی نے بھی صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ ودیعت رکھنے والا اگر مالِ ودیعت کو مالک کے قاصد یا اس کے وکیل کے سپرد کرے تو اس کے لئے گواہ بنانے تک تاخیر کی گنجائش ہے [۱]، لہذا اگر اس نے گواہ نہیں بنایا تو قاصد یا وکیل کو سپرد کرنے کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اور حنابلہ کا مذہب جسے شافعیہ میں سے امام غزالی نے صحیح قرار دیا ہے، یہ ہے کہ اگر چہ وہ اس پر گواہ نہ بنائے قسم کے ساتھ اس کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا [۲]۔

اور حنفیہ نے وکیل کو (مال امانت) لوٹانے پر گواہ بنانے کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن انہوں نے کہا ہے کہ امین اگر مال ودیعت کو بغیر کسی عذر کے غیر مالک کے یا کسی ایسے شخص کے سپرد کرے جو امین کے ان متعلقین میں سے نہ ہو جن کے ذریعہ وہ عادتاً اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے تو وہ ضامن قرار دیا جائے گا، اس سے پتہ چلتا ہے کہ گواہ بنانا بہتر ہے تا کہ وہ انکار کی صورت میں اپنے سے ضمان کو دفع کر سکے [۳]۔

امین کو عذر پیش آجانے کے وقت گواہ بنانا:

۲۴- مالکیہ ان اعذار پر گواہ بنانے کو لازم قرار دیتے ہیں جن کی وجہ سے مال ودیعت اس کے ہاتھ میں باقی رہنا ممکن ہو، اور عذر دیکھ کر اس کا اعتبار ہوگا، محض اس کا یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ گواہ رہو کہ میں عذر کی وجہ سے اسے امانت رکھتا ہوں [۱]، اور اعذار پر گواہ بنانے کے وجوب کے سلسلہ میں حنفیہ کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک امین اگر کسی عذر کی وجہ سے کسی اجنبی کو مال ودیعت سپرد کرنے کا دعویٰ کرے تو بینہ کے بغیر اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا [۲]۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر مالک کو لوٹانا دشوار ہو جائے تو وہ اسے قاضی کے سپرد کر دے گا اور قاضی اس پر اپنے قبضے کا گواہ بنائے گا، جیسا کہ ماوردی نے کہا ہے، لیکن معتمد قول اس کے خلاف ہے، اور اگر قاضی موجود نہ ہو تو وہ اسے کسی امین کے سپرد کر دے گا، اور کیا اس وقت اس پر گواہ بنانا لازم ہے؟ اس سلسلہ میں دو قول ہیں جنہیں ماوردی نے نقل کیا ہے، زیادہ راجح قول عدم وجوب کا ہے جیسا کہ قاضی کے مسئلہ میں ہے [۳]، یہ اس وقت ہے جب کہ وہ سفر کا ارادہ کرے، اور آگ لگنا اور ڈکیتی وغارت گری بھی سفر جیسے اعذار ہیں۔

پس اگر امین کسی خوفناک مرض میں مبتلا ہو جائے اور حاکم یا امین کو لوٹانے سے عاجز ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ وہ حاکم یا امین تک پہنچانے کی وصیت کرے اور اس پر گواہ بنائے [۴]، حنابلہ نے امین کو عذر پیش آجانے کے وقت گواہ بنانے کی صراحت نہیں کی ہے [۵]، اور اگر امین کسی علت کی وجہ سے مال ودیعت کو کسی اجنبی کے سپرد کر دے تو وہ ان کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا، اس شخص کی طرح جس

---

(۱) منح الجلیل ۳/ ۴۷۴، الروضہ ۶/ ۳۴۵-۳۴۶۔

(۲) الانصاف ۶/ ۳۳۹، ۳۵۲، الفروع ۴/ ۴۸۹، الروضہ ۶/ ۳۴۶۔

(۳) المبسوط ۱۱/ ۱۱۳، ۱۲۴۔

(۱) منح الجلیل ۳/ ۴۶۵۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۷۷ شائع کردہ دار المعرفۃ، المبسوط ۱۱/ ۱۲۵۔

(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہاں قاضی کا اپنے اوپر گواہ بنانا نفاذ کا مسئلہ ہے جو زمانہ کے حالات کی تبدیلی کے تابع ہے مثلاً عدالت کے رجسٹر پر اسے نوٹ کر لینے پر یا بعض قابل اعتماد ضبط تحریر میں لانے والے حلقوں پر اکتفا کرنا۔

(۴) نہایۃ المحتاج والشبراملسی علیہا ۶/ ۱۱۷-۱۱۸۔

(۵) الانصاف ۶/ ۳۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

کی موت کا وقت آ گیا ہو یا کسی سفر کا ارادہ ہو[1]۔

شفعہ میں گواہ بنانا:

۲۵-شفیع یا تو بیع کے وقت حاضر ہوگا یا غائب، اگر وہ حاضر ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک شفعہ کے ثابت ہونے کے لئے حق شفعہ کا فوری طور پر طلب کرنا اس پر لازم ہے۔

البتہ حنفیہ کہتے ہیں کہ دراصل شفعہ کے طلب پر شفیع کا گواہ بنانا وثوق کے لئے سبقت کرنا ہے، اور طلب پر یہ گواہ بنانا ثبوت کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ اگر خریدار شفعہ کے طلب کا انکار کرے تو حق شفعہ ثابت ہو سکے۔

اور گواہ بنانے کا مطالبہ کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب خریدار یا فروخت کنندہ کی موجودگی میں ہو یا مبیع کے پاس ہو[2]۔

پھر گواہ بنانے کا مطالبہ کرنا گواہ بنانے کی قدرت پر موقوف ہے، لہذا جب اسے ان تینوں میں سے کسی ایک کی موجودگی میں گواہ بنانے پر قدرت حاصل ہو اور گواہ بنانے کا مطالبہ نہ کرے تو خریدار سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا[3]۔

اور شفعہ کے طلب کرنے، پھر اس کے بعد اس پر گواہ بنانے کا مطالبہ کرنے کی ضرورت اس وقت ہوگی جب کہ شفعہ کے طلب کرنے کے وقت گواہ بنانا ممکن نہ ہو، اس طور پر کہ اس نے فروختگی کی خبر اس وقت سنی جب وہ خریدار، فروخت کنندہ اور فروخت شدہ گھر سے دور تھا، لیکن اگر اس نے ان تینوں میں سے کسی ایک کی موجودگی میں خبر سنی اور اس پر گواہ بنا دیا تو یہ اس کے لئے کافی ہوگا، اور دونوں

(۱) مطالب اولی النہی ۴/ ۱۵۵۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۴، القلیوبی ۳/ ۵۰، المغنی ۵/ ۳۳۱، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۱۷۲۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۱۷۲۔

مطالبوں کے قائم مقام ہو جائے گا (شفعہ اور اشہاد کے الگ الگ مطالبہ کی ضرورت نہیں ہوگی)[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر شفیع شہر میں ہو تو ایسی صورت میں شفعہ طلب کرنے پر گواہ بنانا اس پر لازم نہیں ہوگا، بلکہ صرف شفعہ کا طلب کرنا کافی ہوگا[2]، اور اگر شفیع شہر میں موجود نہ ہو تو حنابلہ حنفیہ کی طرح شفعہ کے طلب کرنے اور اس پر گواہ بنانے کو لازم قرار دیتے ہیں، اور اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا، خواہ وہ وکیل بنانے پر قادر ہو یا نہ ہو، اور جانے کے بعد سفر کرے یا مقیم رہے[3]۔

شافعیہ کے نزدیک اگر شفیع غائب ہو تو اس کے لئے مطالبہ کرنا لازم ہے، اگر وہ اس سے عاجز ہو تو اس پر وکیل بنانا ضروری ہے، اور اگر وہ وکیل بنانے سے عاجز ہو تو اسے چاہئے کہ گواہ بنائے[4]، اور اگر مطالبۂ شفعہ اور وکیل بنانے پر قدرت ہے تو پھر ان دونوں کو چھوڑ کر صرف گواہ بنانا کافی نہیں ہوگا[5]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شفیع کے لئے حق شفعہ ثابت ہونے کے لئے گواہ بنانا شرط نہیں ہے بلکہ اگر وہ گواہ نہ بنائے جب بھی اس کا حق ثابت ہوگا، لیکن انہوں نے صراحت کی ہے کہ درج ذیل صورتوں میں اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا:

الف-خریدار مکان کو منہدم کر رہا ہے یا اس کی تعمیر کر رہا ہے یا اس میں پودا لگا رہا ہے، اس کے باوجود وہ مطالبہ سے خاموش رہ جائے۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۱۷۲-۱۷۳۔

(۲) مطالب اولی النہی ۴/ ۱۱۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۴۔

(۳) المغنی ۵/ ۳۳۱۔

(۴) نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۴، القلیوبی ۳/ ۵۰۔

(۵) القلیوبی ۳/ ۵۰۔

ب- یہ کہ شفیع عقد بیع کے وقت حاضر ہو اور اس پر گواہ بنے اور (بغیر کسی عذر کے) دو ماہ خاموش رہے۔

ج- یہ کہ وہ عقد بیع کے وقت حاضر ہو اور گواہ نہ بنے اور عقد کے دن سے ایک سال تک (بغیر کسی عذر کے) خاموش رہے [1]۔

گواہ بنانے کے لئے امانت کی واپسی میں تاخیر کرنا:

۲۶- اگر دوسرے کی کوئی چیز کسی کے قبضہ میں ہو تو اگر قبضہ کرنے والے کے اس دعوی کا انکار پایا جائے کہ اس نے وہ شی مالک کو لوٹا دی ہے تو اس کا دعوی قابل قبول ہوگا یا نہیں؟ اگر اس کا دعوی قابل قبول ہو جیسا کہ امانت میں ہوتا ہے تو گواہ بنانے کے لئے واپسی کی تاخیر کے سلسلہ میں تین آراء ہیں:

اول: یہ کہ تاخیر ممنوع ہے، شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول یہی ہے [2]، اور یہی حنابلہ کا صحیح قول ہے [3] اور جمہور مالکیہ اس کے خلاف نہیں ہیں، پس اگر اس نے اسے مؤخر کیا تو ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ہلاک ہونے کی صورت میں وہ ضامن ہوگا [4]۔

دوم: یہ کہ گواہ بنانے کے لئے تاخیر جائز ہے، کیونکہ بینہ امانت واپس کرنے والے سے یمین کو ساقط کر دیتا ہے۔ مالکیہ میں سے ابن عبد السلام کا یہی قول ہے [5] اور یہ قول شافعیہ [6] کے اصح قول اور حنابلہ کے صحیح قول کے بالمقابل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہی قول قوی ہے، خاص طور پر اس زمانہ میں [1]۔

پس اگر قبضہ والے کا قول لوٹانے کے سلسلہ میں بینہ کے بغیر قبول نہ کیا جائے جیسا کہ غصب کی صورت میں ہے تو مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے گواہ بنانے کے واسطے تاخیر جائز ہے [2]۔

سوم: یہ کہ امین نے مال امانت بینہ کے ساتھ لیا ہے یا بغیر بینہ کے، دونوں کے حکم میں فرق ہے، اگر اس نے بینہ کے ساتھ لیا ہے تو واپسی کے وقت گواہ بنانے تک اس کو تاخیر کا حق ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا قول یہی ہے اور اگر اس نے بغیر بینہ کے لیا ہو تو شافعیہ میں سے بغوی کے نزدیک صراحت ہے کہ تاخیر کا قول ہی اصح ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس کے درمیان اور اس شخص کے درمیان جس کا قول یمین کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے کوئی فرق نہیں ہے [3]۔

حنفیہ کے فروع کا تتبع کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ گواہ بنانے کے لئے واپسی کی تاخیر کو ممنوع قرار دیتے ہیں، خواہ اس کا قبضہ قبضۂ ضمان ہو یا قبضۂ امانت ہو اور ہم نے ان میں سے کسی کو گواہ بنانے کے لئے تاخیر کا قائل نہیں پایا [4]۔

ہبہ میں گواہ بنانے کا قبضہ کے قائم مقام ہونا:

۲۷- مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ولی نے اپنے مجور (زیر ولایت) کو کوئی چیز دی اور اپنے اوپر گواہ بنایا تو ہبہ تام ہے، اور گواہ بنانے کے بعد قبضہ کی ضرورت باقی نہیں رہے گی، اس پر

(۱) الدسوقی ۳/ ۴۸۳۔
(۲) القلیوبی ۳/ ۳۵۱، النہایہ ۵/ ۱۴۳۔
(۳) تصحیح الفروع ۴/ ۱۰۵، المغنی ۵/ ۱۱۷، الفروع ۴/ ۹۳-۹۴۔
(۴) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۶، الخرشی ۶/ ۸۶۔
(۵) الحطاب، التاج والاکلیل ۵/ ۲۱۰، الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۷۔
(۶) القلیوبی ۳/ ۳۵۱۔

(۱) تصحیح الفروع ۴/ ۱۰۵، شرح منتہی الإرادات ۲/ ۳۱۹۔
(۲) الزرقانی علی خلیل ۶/ ۸۷، الخرشی ۶/ ۸۴، ۱۱۸، الحطاب ۵/ ۲۱۰۔
(۳) القلیوبی ۳/ ۳۵۱، تصحیح الفروع ۴/ ۱۰۵، المغنی ۵/ ۱۱۷۔
(۴) بدائع الصنائع ۸/ ۳۸۸۸ طبع الإمام، درر الحکام شرح غرر الأحکام ۲/ ۲۴۵ طبع احمد کامل، الخادمی علی الدرر ص ۳۶۳، البحر الرائق ۷/ ۳۰۸-۳۰۹ طبع العلمیہ، جامع الفصولین ۲/ ۱۱۲، ۱۱۸۔

انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے مالک نے زہری سے اور انہوں نے ابن المسیب سے روایت کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: "من نحل ولدا له صغيرا لم يبلغ أن يحوز نحلته، فأعلن ذلك وأشهد على نفسه فهي جائزة، وإن وليها أبوه" (جس نے اپنے نابالغ لڑکے کو ہبہ کیا جو ہبہ پر قبضہ کرنے کی عمر کو نہیں پہنچا تھا، پھر اس نے اس کا اعلان کردیا اور اپنے اوپر گواہ بنایا تو ایسا کرنا جائز ہے، اگرچہ باپ ہی اس پر قابض ومتصرف ہو)۔

مالکیہ نے اس سے اس گھر کو مستثنیٰ کیا ہے جس میں ہبہ کرنے والا خود رہ رہا ہو، اور اس لباس کو بھی جسے وہ پہنے ہوا ہو کہ اگر وہ ان دونوں کو اپنے مجور کو ہبہ کرے تو ایسی صورت میں وہ ہبہ پر گواہ بنانے پر اکتفا نہیں کرے گا بلکہ گھر کو خالی کرنا اور اسی طرح پہنے ہوئے کپڑے کو اتار دینا ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ گواہ اس کے خالی کرنے کو دیکھ لیں، اور اگر گواہ قبضہ کو نہ دیکھ سکیں تو جس مکان میں ولی نہیں رہتا ہے اور جس کپڑے کو اس نے نہیں پہن رکھا ہے اس میں ہبہ پر گواہ بنا لینے کے بعد قبضہ کی ضرورت نہیں رہے گی۔

اسی طرح سے مالکیہ نے عددی، وزنی اور کیلی جیسی وہ چیزیں جو اپنی ذات سے نہیں پہچانی جاتی ہیں ان کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، پس ان میں قبضہ ضروری ہے[1]، اور حنفیہ کے نزدیک ہبہ اعلان کرنے اور گواہ بنانے سے بھی مکمل ہو جاتا ہے، مگر گواہ بنانا شرط نہیں ہے، وہ تو صرف احتیاط کے لئے ہے[2]۔

شافعیہ کے نزدیک باپ عقد کے دونوں جانب کا ذمہ دار ہوسکتا ہے، اور قبضہ کی کیفیت یہ ہے کہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کردے، اور مجھے اس کی واقفیت نہ ہوسکی کہ متاخرین میں سے کن لوگوں نے گواہ بنانے کی شرط لگائی ہے، لیکن "کتاب الأم" میں ہے کہ ہبہ دو چیزوں کے بغیر مکمل نہیں ہوتا ہے: گواہ بنانا، اور قبضہ کرنا، اور قبضہ کے بغیر صرف گواہ بنانا کافی نہیں ہے[1]۔

قبضہ سے قبل شیٔ موہوب میں تصرف پر گواہ بنانا:

۲۸- مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ موہوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا) اگر ہبہ کی ہوئی چیز قبضہ کرنے سے قبل فروخت کرے یا آزاد کرے یا ہبہ کرے تو اس کا تصرف نافذ ہوگا، تو اس کا یہ عمل ہی اس پر قبضہ قرار پائے گا بشرطیکہ وہ اس پر گواہ بنا لے اور جو کچھ کیا ہے اس کا اعلان کردے[2]۔

حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک گواہ بنانا قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوسکتا اور اس پر قبضہ کے بغیر ہبہ کا حکم ثابت نہیں ہوسکتا، اور یہی حکم حنابلہ کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں میں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ان دونوں میں قبضہ کے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوتا[3]۔

مالکیہ کے نزدیک صدقہ ہبہ کی طرح ہے، پس اگر کسی نے مال صدقہ اس شخص کو دیا جو فقراء ومساکین کے درمیان تقسیم کرتا ہے اور اس نے اس پر گواہ نہیں بنایا اور لینے والے نے اسے صدقہ نہیں کیا اور مال اس کے پاس رہا یہاں تک کہ ہبہ کرنے والا مر گیا تو صدقہ باطل ہو جائے گا اور اسے اس کے وارث کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔

لیکن اگر اس نے مال صدقہ کرنے والے کے سپرد کرتے وقت

---

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۰۱ طبع التجاریہ، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۱۰۵، المغنی ۵/ ۶۶۲-۶۶۳۔

(۲) المبسوط ۱۲/ ۶۱۔

(۱) الروضہ ۵/ ۳۶۷، الجمل علی المنہج ۳/ ۵۹۸، الأم ۴/ ۵۲۔

(۲) الخرشی ۷/ ۱۰۸۔

(۳) المبسوط ۱۲/ ۴۸، الأم ۴/ ۵۵، المغنی ۵/ ۶۴۹ اور اس کے بعد کے صفحات۔

اس پر گواہ بنالیا تو پھر صدقہ کرنے والے کی موت سے صدقہ باطل نہ ہوگا اور فقراء ومساکین کو دیا جائے گا[1]۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس طرح ہبہ میں قبضہ کے بغیر صرف گواہ بنانا کافی نہیں جیسا کہ پہلے گذرا صدقہ کا بھی یہی حکم ہے[2]۔

وقف میں گواہ بنانا:

۲۹- مالکیہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے اپنے مجور پر وقف کیا اور وہ مجور اس کا نابالغ لڑکا ہے جو اس کی پرورش میں ہے، یا سفیہ ہے، یا وصی نے اپنے یتیم پر وقف کیا تو وقف کے قبضہ میں قبضہ حسی ضروری نہیں ہے، بلکہ اس میں حکمی قبضہ کافی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس پر گواہ بنالے، قبضہ کرنے والا خواہ باپ ہو یا وصی یا حاکم کا مقرر کردہ ہو تو وقف صحیح ہوجائے گا، اگر چہ وہ قبضہ کرنے والے کے قبضہ میں اس کی موت یا اس کے مفلس ہونے یا اس کے مرض الموت تک رہے، البتہ یہ شرط ہے کہ گواہ بنانے کے ساتھ باقی شرطیں بھی پائی جائیں، اور اگر وقف کسی اجنبی پر ہو تو وقف پر گواہ بنانے کے وقت گواہان کا دیکھنا ضروری ہے، صرف وقف کرنے والے کا اقرار کافی نہیں ہوگا، اس لئے کہ موقوف علیہ (جن پر وقف کیا گیا ہے) سے نزاع کرنے والے یا تو ورثاء ہوں گے یا اجنبی لوگ۔

یہ ضروری ہے کہ وقف کرنے والا وقف پر گواہ بنالے قبل اس کے کہ وقف کرنے والے کے لئے تصرف سے کوئی رکاوٹ پیش آجائے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ مال وقف پر گواہ بنانے کے وقت یہ کہے کہ میں نے قبضۂ ملک ختم کیا اور قبضۂ حفاظت باقی رکھا اور اس جیسے الفاظ[1]۔

اور دوسرے فقہی میں وقف پر گواہ بنانے سے متعلق گفتگو نہیں کی گئی ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک وقف کی صحت کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے۔

وقف کی زمین میں اپنے لئے مکان کی تعمیر پر گواہ بنانا:

۳۰- اگر وقف کا نگراں وقف کی زمین میں اپنے لئے اپنے مال سے کوئی عمارت بنائے یا کاشت کرے اور اس پر گواہ بنائے تو حنفیہ اور حنابلہ اس گواہ بنانے کا اعتبار کرتے ہیں، اور عمارت کو اور درخت اور پودوں کو نگراں کی ملکیت قرار دیتے ہیں اگر اس نے اس پر گواہ بنایا ہو، اور اگر گواہ نہ بنایا ہو تو وقف کے تابع سمجھا جائے گا۔ حنفیہ کہتے ہیں کہ گواہ بنانا تعمیر اور پودا لگانے سے قبل ضروری ہے[2]، مالکیہ گواہ بنانے کا کوئی اثر مرتب نہیں کرتے[3]، تعمیر اور درخت پر مرتب ہونے والی تفصیلات کا ذکر اس کے اصلی مقام (وقف) میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک وقف کرنے والے کو (اور نگراں کو بدرجۂ اولی) یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے لئے وقف کی زمین کاشت کرے یا تعمیر کرے، اس کا اس میں درخت لگانا اور عمارت بنانا حق ہے، اور اس سلسلہ میں ان کے نزدیک گواہ بنانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے[4]۔

وقف کی اراضی میں تعمیر کرنے اور پودا لگانے کے احکام کی تفصیل

---

(۱) الخرشی ۷/ ۱۰۶-۱۰۷۔
(۲) المبسوط ۱۲/ ۴۸، الأم ۳/ ۵۲، المغنی ۵/ ۶۳۹۔

(۱) الخرشی وحاشیۃ العدوی ۷/ ۸۵، البہجہ شرح التحفہ ۲/ ۲۲۸۔
(۲) جامع الفصولین ۲/ ۲۱، حاشیۃ رد المحتار للطحاوی ۳/ ۴۲۹، مطالب اولی النہی ۴/ ۳۳۱۔
(۳) الدسوقی ۴/ ۹۶۔
(۴) مغنی المحتاج ۲/ ۳۷۸، ۳۰۳، ۳۰۴ طبع مصطفی الحلبی، الفتاوی الفقہیہ الکبری ۳/ ۳۶۷۔

''کتاب الوقف'' میں دیکھی جائے۔

لقطہ (گری پڑی چیز کے اٹھانے) پر گواہ بنانا:

۳۱-حدیث میں آیا ہے: ''من وجد لقطة فليشهد ذا عدل أو ذوي عدل، ولا يكتم، ولا يغيب''[۱] (جو شخص کوئی لقطہ پائے تو اسے چاہئے کہ کسی ایک یا دو عادل گواہ بنائے اور نہ چھپائے اور نہ غائب کرے)، اور لقطہ پر گواہ بنانے کا یہ حکم اس لئے ہے کہ لقطہ اس آدمی کی لالچ سے محفوظ رہے، اور اگر اس کی موت ہوجائے تو اس کے وارثوں سے محفوظ رہے، اور اگر وہ مفلس ہوجائے تو اس کے قرض خواہوں سے محفوظ رہے۔

لقطہ پر گواہ بنانے کے سلسلہ میں حدیث میں جو امر وارد ہے اس کے متعلق دو رائیں ہیں:

الف-گواہ بنانا مستحب ہے، یہ حنابلہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ کا مذہب ہے اور یہی مالکیہ کا قول ہے، اگر یہ خطرہ ہو کہ زمانہ دراز ہونے کے بعد وہ اس کا دعویٰ کر بیٹھے گا[۲]، ان حضرات نے حدیث بالا کو استحباب پر محمول کیا ہے، اور استحباب پر زید بن خالد کی اس مرفوع روایت سے استدلال کیا ہے: ''اعرف وكاء ها وعفاصها''[۱] (اس کے تھیلا اور ڈھکن کو پہچان لو) اور ابی بن کعب کی حدیث سے استدلال کیا ہے، اور ان دونوں روایتوں میں گواہ بنانے کا حکم نہیں دیا گیا ہے[۲] بلکہ صرف اعلان کرنے پر اکتفا کیا گیا، جب کہ ضرورت کے وقت وضاحت میں تاخیر جائز نہیں ہوتی ہے، پھر اگر گواہ بنانا واجب ہوتا تو نبی ﷺ اسے ضرور بیان فرمادیتے۔ خاص طور پر جب کہ آپ ﷺ سے لقطہ کے حکم کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ ﷺ لقطہ کے بارے میں کسی امر واجب کے بیان کرنے میں کمی نہیں کرسکتے تھے، لہذا حضرت عیاض کی روایت میں امر کو استحباب پر محمول کرنا متعین ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ امانت ہے، لہذا ودیعت کی طرح اس میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہے[۳]۔

ب-گواہ بنانا واجب ہے: یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے، حنفیہ کی کتابوں میں آیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک گواہ بنانا ضروری ہے[۴]، مالکیہ کا بھی یہی قول ہے اگر لقطہ اٹھانے والے کو یقین یا غالب گمان ہو کہ وہ لقطہ کا انکار کردے گا[۵]، اور گواہ بنانے کا وجوب شافعیہ کے نزدیک مشہور قول کے مقابلے میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں دوسری احادیث کے مقابلہ میں اضافہ ہے اور وہ گواہ بنانے کا حکم ہے، اور ثقہ کی زیادتی مقبول ہوتی ہے، اور امر میں اصل وجوب ہے، اور اس زیادتی میں اور ان دوسری احادیث میں جن میں

---

(۱) حدیث: "من وجد لقطة فليشهد..." کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے عیاض بن حمارؓ سے مرفوعا کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں، ابوداؤد نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے اور البانی اور عبد القادر ارناؤوط نے اسے صحیح قرار دیا ہے (عون المعبود ۶۶/۲ طبع الہند، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۸۳۷/۲ طبع عیسی الحلبی، صحیح الجامع الصغیر ۳۶۶/۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی، جامع الاصول بتحقیق عبد القادر الارناؤوط ۷۰۷/۱۰-۷۰۸ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی ۱۳۹۲ھ)۔

(۲) شرح منتہی الارادات ۴۸۷/۲، الشروانی علی التحفہ ۳۱۹/۶ طبع دار صادر، الجمل علی المنہج ۶۰۳/۳، الدسوقی ۱۲۶/۴ طبع عیسی الحلبی، الزرقانی علی خلیل ۱۲۰/۷ شائع کردہ دار الفکر، جواہر الاکلیل ۶۰۳/۳، المغنی ۷۰۸/۵-۷۰۹۔

(۱) زید بن خالد کی مرفوع روایت "اعرف وكاء ها وعفاصها..." کی روایت بخاری ومسلم (فتح الباری ۸۰/۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱۳۴۸/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث ابی بن کعب: "احفظ وعاء ها وعددها ووكاء ها" کی روایت بخاری ومسلم (الفتح ۷۸/۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱۳۵۰/۳) نے کی ہے۔

(۳) المغنی ۷۰۸/۵-۷۰۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۳۱۹/۳ طبع اول بولاق۔

(۵) الدسوقی ۱۲۶/۴۔

امر نہیں ہے کوئی تضاد نہیں [1]۔

اگر لقطہ اٹھاتے وقت گواہ بنانا ممکن ہو تو گواہ بنائے گا ورنہ اسے جس وقت قدرت ہو اس وقت بنائے گا [2]۔

گواہ بنانے کی صورت میں ضمان کی نفی:

۳۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ لقطہ اٹھانے والا اگر اس پر گواہ بنالے تو وہ لقطہ کا ضامن نہ ہوگا، اور اگر گواہ نہ بنائے اور لقطہ کا مال تلف ہو جائے تو جمہور فقہاء کے نزدیک وہ اس کا ضامن ہوگا، حنابلہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ لقطہ اٹھانے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے، خواہ اس نے گواہ بنایا ہو یا نہ بنایا ہو، اور "بدائع" میں ہے کہ صاحبین کے نزدیک لقطہ اٹھانے والے پر کوئی ضمان نہیں ہے، خواہ اس نے گواہ بنایا ہو یا نہیں، اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر اس نے گواہ نہیں بنایا تو ضامن ہوگا [3]۔

پس اگر اس پر کسی ظالم کے غالب آجانے کا خطرہ ہو تو شافعیہ فرماتے ہیں کہ وہ گواہ بنانے سے باز رہے گا، اور اگر گواہ بنائے گا تو ضامن ہوگا [4]، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس پر کسی ظالم کے غلبہ کے خوف سے گواہ نہ بنائے تو ضامن نہیں ہوگا، اسی طرح اگر اسے گواہ بنانے پر قدرت نہ ہو سکی تو وہ ضامن نہ ہوگا [5]۔

(۱) الجمل علی المنہج ۳/ ۶۰۳، الشروانی علی التحفہ ۶/ ۳۱۹۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۹، الزرقانی علی خلیل ۷/ ۱۲۰، المغنی ۵/ ۷۰۸۔
(۳) الرہونی ۷/ ۳۴۹ طبع بولاق، البدائع ۶/ ۲۰۱ طبع الجمالیہ، کشف الحقائق ۱/ ۳۳۰، الجمل علی المنہج ۳/ ۶۰۳، المغنی ۵/ ۷۰۸۔
(۴) الجمل علی المنہج ۳/ ۶۰۳، شرح الروض ۲/ ۴۸۷۔
(۵) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۲۹۱، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۰، المبسوط ۱۱/ ۱۲ شائع کردہ دار المعرفہ۔

گواہ بنانا اور اعلان کرنا:

۳۳- اکثر فقہاء کے نزدیک اعلان کو چھوڑ کر صرف گواہ بنالینا کافی نہ ہوگا، اور بعض حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر گواہ بنالیا تو اعلان کی ضرورت نہیں ہے [1]۔

لقیط (نومولود پھینکے ہوئے بچے کے اٹھانے) پر گواہ بنانا:

۳۴- مالکیہ کے نزدیک لقیط کے اٹھانے پر گواہ بنانے کا حکم وہی ہے جو لقطہ پر گواہ بنانے کا ہے [2] اور شافعیہ کے نزدیک لقیط میں ایک قول کے مطابق گواہ بنانا واجب ہے [3]، حنابلہ کے نزدیک ایک قول یہی ہے اور ان کی بعض کتابوں میں اسی پر اکتفاء کیا گیا ہے [4]۔

ان حضرات نے لقطہ اور لقیط کے درمیان گواہ بنانے کے سلسلہ میں فرق کیا ہے، اس لئے کہ لقطہ کا مقصد مال ہے اور مالی تصرف میں گواہ بنانا مستحب ہے اور لقیط کو اٹھانے کی غرض اس کی آزادی اور نسب کی حفاظت کرنا ہے، اس لئے گواہ بنانا واجب ہے، جیسا کہ نکاح میں گواہ بنانا واجب ہے، اور اس لئے بھی ہے کہ لقطہ کا معاملہ اعلان سے مشہور ہوتا ہے اور لقیط میں کوئی اعلان نہیں ہے [5]۔

ابن قدامہ نے راجح اس کو قرار دیا ہے کہ اگر مال کا اٹھانے والا امانت دار نہ ہو تو اس کے ساتھ ایک نگراں کا ملانا واجب ہے۔

حنابلہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ گواہ بنانا مستحب ہے [6]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۹، الدسوقی ۴/ ۱۲۰، ۱۲۶، الجمل ۳/ ۶۰۳، المغنی ۵/ ۷۰۹۔
(۲) الدسوقی ۴/ ۱۲۶۔
(۳) شرح الروض ۲/ ۴۹۶۔
(۴) شرح منتہی الإرادات ۲/ ۴۷۸۔
(۵) المغنی ۵/ ۷۵۶، شرح الروض ۲/ ۴۹۶۔
(۶) المغنی ۵/ ۷۵۶۔

اور شافعیہ کے نزدیک لقیط کے ساتھ جو کچھ مال وغیرہ ہے اس کو لقیط کے تابع کر کے اس پر گواہ بنانا واجب ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ اس کا مالک نہ ہو جائے اور ماوردی نے لقیط اور اس کے ساتھ موجود مال پر گواہ بنانے کو اس حالت میں ضروری قرار دیا ہے جب کہ وہ خود اٹھانے والا ہو، لیکن اگر حاکم نے اس کو پرورش کرنے کے لئے سپرد کیا ہو تو اس کے لئے گواہ بنانا قطعی طور پر مستحب ہے [۱]۔

لقیط کے نفقہ پر گواہ بنانا:

۳۵ - لقیط کو اٹھانے والا لقیط پر جو کچھ خرچ کر رہا ہے اس کو واپس مانگنے کے جواز کے لئے حنفیہ اور شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ واپس مانگنے کے ارادہ پر اس نے گواہ بنایا ہو۔ شافعیہ نے مذکورہ شرط کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے کہ خرچ کرنے والا حاکم سے اجازت لینے پر قادر نہ ہو [۲]، اور گواہ بنانے کے وجوب کا قول قاضی شریح اور نخعی کا ہے [۳]، حنابلہ کہتے ہیں کہ گواہ بنانا شرط نہیں ہے [۴]۔

اور مالکیہ کے نزدیک گواہ بنانے کا قول آتا ہی نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک اٹھانے والا بچہ پر خرچ کرے گا اور اس سے واپس نہیں مانگے گا، کیونکہ اس نے اٹھا کر خود کو پابند کر لیا ہے [۵]۔

حق تک پہنچنے کے لئے باطل طریقے پر گواہ بنانا:

۳۶ - فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ کچھ صورتوں میں جنہیں انہوں نے ذکر کیا ہے حق تک پہنچنے کے لئے باطل طریقے پر

(۱) شرح الروض ۲/ ۴۹۶۔
(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۱۷، شرح الروض ۲/ ۴۹۶۔
(۳) المغنی ۵/ ۷۵۲۔
(۴) المغنی ۵/ ۷۵۲۔
(۵) الدسوقی ۴/ ۱۲۴ - ۱۲۵ شائع کردہ دار الفکر۔

گواہ بنانا جائز ہے، چنانچہ حنفیہ کے نزدیک وہ نابالغ لڑکی جس کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کوئی اور ولی کرائے، اور اسے نکاح میں شرعاً خیار بلوغ علی الفور حاصل ہو ایسی لڑکی اگر رات میں حیض کا خون دیکھے اور وہ فوراً فسخ نکاح کو اختیار کرے تو وہ صبح کو جس وقت بلوغ پر گواہ بنائے گی حق کو زندہ کرنے کی ضرورت کے پیش نظر کہے گی کہ میں ابھی بالغ ہوئی ہوں [۱]، اس لئے کہ خیار بلوغ تاخیر سے ساقط ہو جاتا ہے، تو اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا نکاح فسخ کر دیا اور بعد میں گواہ بنایا تو خیار سے اس کو کوئی فائدہ نہ ہوگا۔

اور مالکیہ کے نزدیک اگر انسان کا کوئی متعین وارث نہ ہو اور بیت المال کا صحیح نظام نہ ہو تو اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے مرنے کے بعد اپنے مال کو اللہ کی اطاعت میں خرچ کرنے کے لئے حیلہ اختیار کرے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اپنی صحت کے دوران اپنے ذمہ میں کسی حق اللہ کے ہونے پر گواہ بنالے، مثلاً زکاۃ یا وہ کفارے جن کا راس المال سے نکالنا واجب ہے، اگرچہ معین سے متعلق حقوق کی ادائیگی کے بعد اس کا تمام مال اس حق اللہ میں خرچ ہو جائے [۲]۔

حنابلہ نے اس کی متعدد صورتیں ذکر کی ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جس کا نام مسئلہ ''ایداع الشہادۃ'' ہے، مثلاً اس سے فریق مخالف یوں کہے کہ میں تمہارے لئے اقرار نہیں کروں گا یہاں تک کہ تم مجھے نصف یا تہائی دین سے بری کر دو، اور تم اپنے خلاف اس بات پر گواہ بنالو کہ اس کے بعد تمہارا مجھ پر کوئی حق باقی نہیں رہے گا، پھر صاحب حق دو آدمیوں کے پاس آئے اور کہے کہ تم دونوں گواہ رہو کہ میں فلاں سے اپنا پورا حق وصول کرنا چاہتا ہوں اور میں نے اس کو اپنے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۱۰۔
(۲) الصاوی علی الدردیر ۴/ ۶۱۸۔

کسی حق سے بری نہیں کیا ہے اور میں چاہتا ہوں کہ بعض حق پر اس کے ساتھ مصالحت کا صرف اظہار کروں تاکہ صلح کے ذریعہ میں اپنا بعض حق وصول کرسکوں، اور جب میں اس بات پر گواہ بناؤں کہ میں نے اس سے جس مقدار پر صلح کی ہے اس کے علاوہ میرا کوئی حق اس کے ذمہ باقی نہیں ہے تو یہ گواہ بنانا باطل ہو، میں نے تو اس پر صرف اپنا بعض حق وصول کرنے کے لئے یہ گواہ بنایا ہے، پس اگر وہ ایسا کرلے تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس پر اپنے حق کے باقی رہنے کا دعویٰ کرے اور اس پر گواہ پیش کرے[1]، اس لئے کہ انسان کو اپنے حق تک ہر جائز طریقے سے پہنچنے کا اختیار ہے اور کبھی مظلوم اپنے حق تک ایسے طریقے سے رسائی حاصل کرتا ہے کہ وہ اس کے ذریعہ کسی کا حق ساقط نہیں کرتا اور وہ اس کے ذریعہ کوئی ایسی چیز نہیں لیتا جس کا لینا اس کے لئے جائز نہیں ہے، لہذا وہ اس کے ذریعہ کسی حق سے نہیں نکلتا اور نہ کسی باطل میں داخل ہوتا ہے۔

اور اس کی نظیر یہ ہے کہ عورت کا کسی مرد پر کوئی حق ہو اور وہ اس کا انکار کرے اور کہے کہ جب تک تو میری بیوی ہونے کا اقرار نہیں کرے گی میں تیرے حق کا اقرار نہیں کروں گا، تو وہ اپنے اوپر گواہ بنائے کہ میں فلاں کی بیوی نہیں ہوں اور میں اس کے لئے زوجیت کا صریح جھوٹا اقرار جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اس لئے کرنا چاہتی ہوں کہ اس سے اپنا وہ مال لے سکوں جو اس کے پاس ہے، تم لوگ اس بات پر گواہ رہو کہ جب میں اس کی بیوی ہونے کا اقرار کروں گی تو یہ اقرار باطل ہوگا، صرف اپنا حق وصول کرنے کے لئے ہوگا۔

اور اس کی مثال یہ بھی ہے کہ کوئی اپنے بھائی کے نسب کا انکار کرے اور کہے کہ میں اس وقت تک تیرے بھائی ہونے کا اقرار نہیں کروں گا جب تک کہ تم اس بات پر گواہ نہ بنالو کہ تم اپنے والد کے ترکہ میں کسی چیز کے حق دار نہیں ہو اور ترکہ میں سے میرے ذمہ تمہارا جتنا مال آتا ہے تم نے مجھ کو اس سے بری کردیا ہے یا وہ سب مجھ کو ہبہ کردیا ہے یا تم نے اس پر قبضہ پالیا ہے یا تم نے اس کا معاوضہ لے لیا ہے یا اسی طرح کی باتیں، پس وہ دو عادل آدمیوں کو اس پر گواہ بنائے کہ اس کا حق باقی ہے اور وہ اس اقرار کا اظہار اس لئے کر رہا ہے کہ اس کا بھائی اس کے نسب کا اقرار کرلے، اور یہ کہ اس نے اپنے باپ کی میراث میں سے کچھ بھی نہیں لیا ہے اور نہ اس نے اپنے بھائی کو بری کیا ہے اور نہ اس نے اس کا معاوضہ لیا ہے اور نہ ہبہ کیا ہے[1]۔

وصیت لکھنے پر گواہ بنانا:

۳۷- اگر وصیت کرنے والے نے اپنی وصیت لکھی اور اس پر گواہ بنایا پھر اسے گواہوں کے سامنے پڑھ کر سنایا تو فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وصیت نافذ ہوگی[2]۔

اور اگر اس نے وصیت لکھی اور گواہوں نے نہیں جانا کہ اس میں کیا لکھا ہے تو اس صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے، خواہ اس نے اسے لکھا ہو اور اس پر گواہ نہ بنایا ہو یا گواہوں کے غائبانے میں اسے لکھا ہو پھر انہیں اس پر گواہ بنایا ہو، پس اگر اس نے اسے مبہم لکھا پھر گواہوں کو بلا کر کہا کہ یہ میری وصیت ہے، اس نوشتے میں جو کچھ ہے تم لوگ اس پر گواہ رہو تو اس وصیت کے نفاذ وعدم نفاذ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

پہلا قول عدم نفاذ کا ہے، اس کے قائل حنفیہ، حنابلہ اور جمہور اصحاب شافعیہ ہیں، حسن بصری، ابوقلابہ اور ابوثور اسی کے قائل ہیں،

(۱) إعلام الموقعین ۴/ ۳۰ طبع اول التجاریہ۔

(۱) إعلام الموقعین ۴/ ۳۱۔

(۲) شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۳۷ طبع بغداد، الروضہ ۶/ ۱۴۱، الخرشی ۸/ ۱۹۰، المغنی ۶/ ۶۹، کشاف القناع ۴/ ۳۳۷۔

البتہ حنابلہ کی بعض کتابوں میں یہ قول مطلق آیا ہے، اور بعض کتابوں نے اس کو اس صورت کے ساتھ مقید کیا ہے جس میں کاتب کی تحریر نہ پہچانی جائے، ان فقہاء نے وصیت نافذ نہ ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے کہا کہ شہادت پر شاہد کی تحریر کو دیکھ کر فیصلہ کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہوتا ہے، لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا[1]۔

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ گواہ بنانا جائز ہے اور اس کے ذریعہ وصیت نافذ ہوگی اگر چہ وہ اسے شاہدوں کو پڑھ کر نہ سنائے، یہ مالکیہ کا قول ہے اور شافعیہ میں سے محمد بن نصر مروزی کا قول ہے[2]، اور یہی تابعین کی ایک جماعت کا قول بھی ہے جن میں سے سالم اور قاضی بصرہ عبدالملک بن یعلی ہیں[3]۔

پس اگر اس نے ان کی موجودگی میں اسے لکھا اور انہیں اس پر گواہ بنایا اور انہیں اس کی کچھ خبر نہیں کہ اس میں کیا لکھا ہے تو مالکیہ کے نزدیک یہ وصیت نافذ ہوگی، امام ابویوسف سے ایک روایت یہی ہے جب کہ وہ اسے اپنے پاس رکھے[4]، یہی امام احمد کا مذہب ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس کی تحریر معروف ہو اور اس صورت میں عمل تحریر پر ہوگا، نہ کہ گواہ بنانے پر، جو لوگ اس کے قائل ہیں، ان میں عبدالملک بن یعلی، مکحول، لیث، اوزاعی، محمد بن مسلمہ، ابوعبید اور اسحاق ہیں۔ اور ابوعبید نے اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کے ان خطوط و رسائل سے استدلال کیا ہے جو آپ ﷺ نے اپنے عاملین اور گورنروں کے نام ان کی گورنری اور طریقہ کار کے احکام کے سلسلہ میں ارسال فرمائے تھے، پھر جس پر آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے عمل کیا، اور انہوں نے بھی اپنے گورنروں کو وہ احکام جن کا تعلق

(۱) شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۳۷، الروضہ ۱۴۱/۶، المغنی ۶/ ۶۹۔

(۲) الخرشی ۸/ ۱۹۰، الروضہ ۶/ ۱۴۱۔

(۳) شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۴۲۔

(۴) الخرشی ۸/ ۱۹۰، شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۴۲۔

خون، شرمگاہ (حلت وحرمت) اور اموال سے ہے لکھے اور ان کو سربمہر بھیجا کہ انہیں لے جانے والے کو کچھ خبر نہیں تھی کہ اس میں کیا لکھا ہے، اور ان گورنروں نے ان احکام کو لکھے ہوئے طریقے پر نافذ کیا۔ ابوعبید نے یہ بھی لکھا ہے کہ سلیمان بن عبدالملک نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو اپنی ایک تحریر کے ذریعہ خلیفہ بنایا جس پر اس کی مہر تھی۔ ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمیں معلوم نہیں کہ اس کی شہرت کے باوجود اس زمانے کے کسی عالم نے اس کا انکار کیا ہو، لہذا اسے اجماع سمجھا جائے گا[1]۔

اور امام ابوحنیفہ اور شافعیہ کے نزدیک یہ وصیت نافذ نہ ہوگی، امام احمد بن حنبل سے بھی یہی نقل کیا گیا ہے، صاحب المغنی لکھتے ہیں: اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ایسی تحریر ہے کہ گواہ نہیں جانتا ہے کہ اس میں کیا لکھا ہوا ہے؟ لہذا یہ جائز نہیں کہ وہ اس کی گواہی دے جس طرح قاضی کے نام قاضی کے خط (کتاب القاضی إلی القاضی) کا مسئلہ ہے (یعنی جس شخص کو اس خط پر گواہ بنایا ہے اور اس گواہ کو خط کے مضمون کا علم نہیں ہے تو قاضی کا یہ خط معتبر نہیں ہوگا)[2]۔

نکاح پر گواہ بنانا:

۳۸- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب اور امام احمد کا مشہور قول یہ ہے کہ عقد نکاح پر گواہ بنائے بغیر نکاح صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل"[3] (نکاح ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر درست نہیں

(۱) کشاف القناع ۳/ ۳۳۷، المغنی ۶/ ۶۹ - ۷۰۔

(۲) شرح الروض ۳/ ۴۳، المغنی ۶/ ۶۹ - ۷۰، شرح أدب القاضی للخصاف ۳/ ۳۴۱۔

(۳) حدیث: "لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل" کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے حسن عن عمران بن حصین سے مرفوعا کی ہے اس کی سند میں عبداللہ بن محرز ہیں جو متروک ہیں، امام شافعی نے ایک دوسرے طریق سے حسن سے مرسلا روایت کی ہے، یہ حدیث حضرت عائشہ سے متعدد طرق سے مروی ہے

ہے)، یہ حدیث حضرت عمر اور حضرت علی سے مروی ہے، حضرت ابن عباس، سعید بن المسیب، جابر بن زید، حسن نخعی، قتادہ، ثوری اور اوزاعی کا قول بھی یہی ہے۔

اور اس کا مقصد نکاح کو انکار سے محفوظ رکھنا اور ملک بضعہ کے بارے میں احتیاط کرنا ہے[۱] اور مالکیہ کے نزدیک عقد نکاح پر گواہ بنانا مستحب ہے، لیکن دخول کے وقت گواہ بنانا ضروری ہے، پس اگر زوجین دخول سے قبل گواہ بنائیں اور ان کا مقصد عقد کو چھپانا نہ ہو تو نکاح صحیح ہوگا، لیکن اگر ان کا مقصد نکاح کو پوشیدہ رکھنا ہو تو انہیں نکاح پر باقی نہیں رکھا جائے گا، اس لئے کہ نبی ﷺ نے پوشیدہ طور پر نکاح کرنے سے منع فرمایا ہے اور اسے حکم دیا جائے گا کہ بیوی کو طلاق دے کر نئے سرے سے نکاح کرے اگر چہ لمبی مدت گذر چکی ہو اور اگر ان دونوں نے گواہ بنائے بغیر دخول کر لیا ہو تو بھی نکاح فسخ ہو جائے گا اور دونوں صورتوں میں اگر نکاح مشہور نہ ہوا ہو تو دونوں پر حد جاری کی جائے گی[۲]۔

= ابن معین نے ان سب کو ضعیف قرار دیا ہے بیہقی نے اسے ثابت قرار دیا ہے اور دار قطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً اس کی روایت کی ہے اور زیلعی نے دار قطنی سے نقل کیا ہے کہ اس حدیث کے رجال ثقہ ہیں، مگر یہ کہ یہ ابن عباس کے قول سے محفوظ ہے اور عدی بن الفضل کے علاوہ کسی نے اسے مرفوعاً روایت نہیں کیا ہے، اور اس حدیث کے دوسرے طرق بھی ہیں۔ شعیب ارناؤوط نے کہا کہ ان طرق اور شواہد میں سے بعض بعض کے مشابہ ہیں اس بنا پر یہ حدیث استشہاد کے لائق ہے (السنن الکبری للبیہقی ۷/ ۱۲۵ طبع دائرۃ العثمانیہ ہندوستان، سنن الدار قطنی ۳/ ۲۲۱، ۲۲۷ طبع دار المحاسن للطباعۃ، نیل الاوطار ۶/ ۲۵۸، ۲۶۰ طبع دار الجیل، فیض القدیر ۶/ ۴۳۸ شائع کردہ المکتبۃ التجاریۃ الکبری، شرح السنۃ تحقیق شعیب الارناؤوط ۹/ ۴۵ شائع کردہ المکتب الاسلامی، ارواء الغلیل فی تخریج احادیث منار السبیل ۶/ ۲۴۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی)۔

(۱) العنایۃ علی الہدایۃ ۲/ ۳۵۱-۳۵۲ طبع اول بولاق، نہایۃ المحتاج ۶/ ۲۱۳، المغنی ۶/ ۴۵۰۔

(۲) الحطاب والتاج والاکلیل ۳/ ۴۰۸، ۴۱۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۲۷۵۔

اور اس موضوع پر گواہ بنانے سے متعلق کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں جن کے لئے ''نکاح'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

رجعت پر گواہ بنانا:

۳۹ - رجعت پر گواہ بنانے کے حکم میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: یہ کہ گواہ بنانا مستحب ہے، یہ حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا صحیح قول ہے، اور شافعیہ کا قول بھی یہی ہے، اور ان کے نزدیک رجعت یا اس کے اقرار پر گواہ بنایا جائے گا، حنابلہ کی ایک روایت یہی ہے۔

دوم: یہ ہے کہ گواہ بنانا واجب ہے، اور یہ مالکیہ میں سے ابن بکیر وغیرہ کا قول ہے، اور حنابلہ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

اور دونوں فریق نے گواہ بنانے کے مطلوب ہونے پر اللہ تعالی کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ"[۱] (پھر جب وہ عورتیں اپنی عدت گذرنے کے قریب پہنچ جائیں تو ان کو قاعدہ کے موافق نکاح میں رہنے دو یا قاعدہ کے موافق انہیں رہائی دو، اور آپس میں سے دو معتبر شخص کو گواہ بنالو)۔

پہلے فریق نے امر کو استحباب پر محمول کیا ہے اور یہ اس لئے کہ رجعت کے صحیح ہونے کے لئے عورت کا قبول کرنا ضروری نہیں ہے، لہذا اس میں شہادت کی بھی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ شوہر کے دیگر تمام حقوق میں شہادت ضروری نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ رجعت میں نکاح کو برقرار رکھنا ہے اور اس میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہے، اور دوسرے فریق نے امر کو وجوب پر محمول کیا ہے جو ظاہر امر کا تقاضا ہے[۲]۔

---

(۱) سورۂ طلاق/ ۲۔

(۲) المغنی ۷/ ۲۸۳ طبع الریاض۔

پھر ان لوگوں کے نزدیک جنہوں نے گواہ بنانے کو واجب قرار دیا ہے، اگر شوہر گواہ بنائے بغیر رجعت کرلے تو کیا یہ رجعت صحیح ہوگی؟ تو جن لوگوں نے گواہ بنانے کو شرط قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ رجعت صحیح نہ ہوگی، اور جن لوگوں نے اسے صرف دیانۃً واجب کہا ہے ان کے نزدیک گناہ گار تو ہوگا مگر رجعت صحیح ہوجائے گی، اس کی تفصیل رجعت کی بحث میں ہے۔

نابالغ لڑکے پر خرچ کرنے والے کا گواہ بنانا:

۴۰- نابالغ کے پاس اگر مال ہو تو اس کا نفقہ اس کے مال میں ہوگا، ورنہ جس شخص پر اس کا نفقہ شرعاً واجب ہے وہ اس پر خرچ کرنے کا ذمہ دار ہوگا اور اس میں گواہ بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔

اور اگر اس کے پاس مال ہو اور اس کا ولی یا وصی اپنے مال میں سے اس پر خرچ کرے اس ارادے سے کہ وہ اس سے واپس لے گا تو نابالغ کے مال سے واپس لینے کے جواز کے لئے گواہ بنانا ضروری ہے۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب اس پر وہ لوگ خرچ کریں جن پر اس کا نفقہ واجب نہیں ہے۔

اور اس سلسلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے، جس کے لئے نفقہ کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

جس کے ذمہ کسی کا نفقہ واجب نہ ہو اس پر خرچ کرنے کا گواہ بنانا تا کہ وہ اپنا خرچ واپس لے سکے:

۴۱- وہ شخص جو کسی ایسے آدمی پر جس کا نفقہ اس پر واجب نہیں ہے اس ارادے سے خرچ کرے کہ اپنی خرچ کی ہوئی رقم اس سے واپس لے لے گا یا کسی ایسے شخص پر خرچ کرے جس کا نفقہ اس پر لازم ہو تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ گواہ بنالے تا کہ اپنا خرچ واپس لے سکے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے لئے حاکم یا جس پر بچے کا نفقہ واجب ہے اس سے اجازت لینا ممکن نہ ہو، یہ شافعیہ کی رائے ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ کافی ہے کہ خرچ کرنے والا قسم کھا کر یہ کہے کہ اس نے واپس لینے کے ارادے سے خرچ کیا ہے، اور حنفیہ کہتے ہیں کہ وقف کا نگراں اگر واپس لینے کے ارادے سے وقف پر اپنے مال سے خرچ کرے تو گواہ بنانا ضروری ہے، اور اس قاعدہ پر حنفیہ کے نزدیک ان صورتوں کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے جو وقف کے مشابہ ہے[1]۔

اس موضوع میں تفصیل ہے جس کے لئے (وقف، ودیعت، رہن، نفقہ، لقطہ اور لقیط) کی طرف رجوع کیا جائے۔

ضمان واجب کرنے کے لئے جھکی ہوئی دیوار پر گواہ بنانا:

۴۲- اگر جھکی ہوئی دیوار گر جائے اور اس کے گرنے سے کوئی چیز تلف ہوجائے تو حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ دیوار والا ضامن نہ ہوگا، البتہ اگر اس سے دیوار کے گرنے سے قبل اس کے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا چاہے یہ مطالبہ کسی سمجھدار بچے ہی نے کیا ہو اور اس پر گواہ بنالیا گیا تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اگر دیوار کے گرنے سے کسی کا مال ضائع ہوا ہو تو ضمان اس پر اس کے مال میں واجب ہوگا، اور اگر کوئی ہلاک ہوجائے تو اس صورت میں اسے قتل خطا قرار دے کر صاحب دیوار کے عاقلہ پر ضمان واجب ہوگا۔

مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ گواہ قاضی ہی بنا سکتا ہے یا وہ جسے اس جیسے معاملات پر نظر رکھنے کا اختیار ہے جیسے کہ اس وقت میونسپلٹی، لیکن

---

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۶۸، ۷۰، تصحیح الفروع ۴/ ۵۹۹-۶۰۰، الدسوقی ۴/ ۱۲۴-۱۲۵، تحفۃ الفقہاء ۳/ ۴۰۶۔

اگر عام لوگ دیوار کے ڈھانے کا مطالبہ کریں اور اس پر گواہ بنائیں تو وجوب ضمان کے سلسلہ میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر وہاں قاضی اور اس طرح کے امور کا ذمہ دار موجود نہ ہو تو ان کا مطالبہ کرنا اور گواہ بنانا بھی کافی ہوگا، اور مالکیہ کے نزدیک مال اور جان دونوں میں اگر صاحب دیوار کی طرف سے کوئی کوتاہی ہوئی ہو تو اسی پر ضمان واجب ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ مطالبہ پر گواہ بنانے کو واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے نزدیک ضمان کے واجب ہونے کے لئے محض مطالبہ کرنا کافی ہے۔

اور جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کے شرائط کا تعلق ہے تو اس کی واقفیت کے لئے ضمان اور جنایات کے موضوع کی طرف رجوع کیا جائے [1]۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۲/ ۳۴۷، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۸۴–۳۸۵، فتح القدیر ۸/ ۳۴۲، الروضہ ۹/ ۳۲۱، المغنی ۷/ ۸۲۸ اور اس کے بعد کے صفحات، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۴۰، الخرشی ۷/ ۲۱۷۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ قاضی کے گواہ بنانے کی شرط کا جو ذکر کیا گیا وہ انتظامی نوعیت کی چیز ہے اور حاکم وقت کو اس کا اختیار ہے کہ وہ زمانے کے حالات کی رعایت کرتے ہوئے ایسی کارروائی کرے جس کے ذریعہ وہ عام لوگوں سے ضرر کو دفع کر سکے۔

إشہار

تعریف:

۱ – إشہار: أشہر کا مصدر ہے جس کے معنی اعلان کرنے کے ہیں، اور "الشہر" کے معنی لغت میں اعلان واظہار کے ہیں، کہا جاتا ہے: "شھرته بين الناس و شھّرته"، یعنی میں نے اسے لوگوں کے درمیان مشہور کیا اور نمایاں کیا [1]۔

اور إشہار لغوی طور پر غیر منقول ہے (جیسا کہ فیومی نے کہا ہے) لیکن فقہاء (خاص طور پر مالکیہ) نے اسے اعلان کے معنی میں استعمال کیا ہے۔

اجمالی حکم:

۲ – فقہاء نے اشہار کو بہت سے مقامات میں استعمال کیا ہے، ان میں سے بعض ایسے ہیں جن کا اعلان مطلوب ہے، مثلاً نکاح، حجر، حدود، عقود اور عہود کا اعلان کرنا، اور ان میں سے بعض ممنوع ہیں، مثلاً بدکاری کو مشہور کرنا۔

چنانچہ نکاح کے اعلان میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وہ کسی بھی معروف چیز کے ذریعہ مستحب ہے، مثلاً اس پر کھانا کھلانا، یا گواہوں کے علاوہ لوگوں کی ایک جماعت کو بلانا، یا اس میں دف بجانا

(۱) المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغۃ، الصحاح مادہ (شہر)، الدسوقی ۲/ ۲۱۶۔

تاکہ نکاح مشہور و معروف ہو جائے [1]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "أظهروا النكاح" [2] (نکاح کا اظہار کرو)، اور دوسری روایت میں ہے: "أعلنوا النكاح" [3] (نکاح کا اعلان کرو)۔

بحث کے مقامات:

۳- نکاح کے اعلان کے مسئلہ پر ''کتاب النکاح'' میں اس کے ارکان اور ولیمہ کے ذیل میں بحث کی جاتی ہے، اور فرض نماز کے اعلان کا مسئلہ ''کتاب الصلاۃ'' میں سنن ونوافل پر کلام کرتے ہوئے ذکر کیا جاتا ہے، اور حجر کے فیصلہ سے متعلق اعلان پر گفتگو ''کتاب الحجر'' میں محجور علیہ کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کی جاتی ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۶۱ طبع بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۱۷ طبع دار الفکر، حاشیۃ الشروانی ۷/ ۲۲۴، المغنی ۶/ ۵۳۷ طبع الریاض۔

(۲) حدیث: "أظهروا النكاح" کی روایت دیلمی نے ''مسند الفردوس'' میں حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے مناوی لکھتے ہیں: اس کی سند میں ایک راوی غیر معروف ہے لیکن اس حدیث کے شواہد ہیں جن سے اس کو تقویت پہنچتی ہے (فیض القدیر ۱/ ۵۴۹ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) حدیث: "أعلنوا النكاح" کی روایت احمد، ابن حبان اور حاکم نے حضرت عبد اللہ بن زبیر سے مرفوعا کی ہے حاکم نے کہا کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے، اور ذہبی نے اسے ثابت قرار دیا ہے اور ہیثمی نے کہا: احمد کی روایت کے رجال ثقہ ہیں (موارد الظمآن رص ۳۱۳ طبع دار الکتب العلمیہ، المستدرک ۲/ ۱۸۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی، فیض القدیر ۲/ ۱۰ طبع المکتبۃ التجاریہ، شرح السنۃ للبغوی ۹/ ۴۷ شائع کردہ المکتب الإسلامی۔

أشہر حج

فقہاء کے نزدیک حج کے مہینوں کی تحدید:

۱- جمہور فقہاء کے نزدیک حج کے مہینے یہ ہیں: شوال، ذی قعدہ، اور ذی الحجہ کے دس دن، اس لئے کہ اللہ تعالی کے قول: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ" [1] (حج چند مہینے ہیں جو معلوم (مقرر) ہیں) کا مقصد حج کے احرام کا وقت بتانا ہے، کیونکہ حج میں مہینوں کی ضرورت نہیں پڑتی ہے تو اس سے پتہ چلا کہ اس سے اللہ تعالی کی مراد احرام کا وقت ہے، اور یہ بات عبادلہ اربعہ: ابن عباس، ابن عمر، ابن عمرو اور ابن زبیر رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، اور اس لئے کہ حج دس ذی الحجہ کے گذر جانے سے فوت ہو جاتا ہے اور وقت کے باقی رہتے ہوئے فوت کا تحقق نہیں ہوتا، اس سے پتہ چلا کہ آیت سے مراد دو ماہ اور تیسرے مہینے کا بعض حصہ ہے پورا مہینہ نہیں، اس لئے کہ مہینے کا بعض کل کے قائم مقام ہوتا ہے [2]، اور اس تحدید میں حنابلہ اور امام ابو یوسف کے سوا باقی حنفیہ کے نزدیک قربانی کا دن (۱۰ رذی الحجہ) داخل ہے، اور شافعیہ اور حنفیہ میں سے ابو یوسفؒ کے نزدیک قربانی کا دن اس میں داخل نہیں ہے، بلکہ ایک اعتبار سے شافعیہ کے نزدیک یوم النحر کی رات (۱۰ رذی الحجہ کی شب) بھی اس میں داخل نہیں ہے، کیونکہ راتیں دن کے تابع ہیں، اور قربانی کے دن احرام باندھنا صحیح نہیں ہے، تو اسی طرح اس کی رات میں بھی صحیح نہ ہوگا۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔

(۲) تفسیر القرطبی ۲/ ۴۰۵۔

اور مالکیہ اگرچہ یہ کہتے ہیں کہ حج کے مہینے شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہیں لیکن اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ احرام کا وقت شوال سے شروع ہوکر قربانی کے دن (۱۰ر ذی الحجہ) کی فجر تک رہتا ہے، لیکن حج سے فارغ ہونا (احلال) ذی الحجہ کے اخیر تک ہوتا ہے [۱]۔

حج کے مہینوں کی تحدید میں اختلاف کا نتیجہ:

حج کے مہینوں کی تحدید میں اختلاف کا اثر جیسا کہ ابن رشدؒ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ مالکیہ کے نزدیک طواف افاضہ (طواف زیارت) کو ذی الحجہ کے آخر تک مؤخر کرنا جائز ہے، اور اگر اسے محرم تک مؤخر کردیا تو اس پر دم واجب ہوگا، اور حنفیہ کے نزدیک اگر اسے ایام نحر سے مؤخر کردیا تو اس پر دم واجب ہوگا۔

شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے آخر کی کوئی تحدید نہیں ہے، بلکہ حاجی جب تک زندہ رہے اس کا وقت باقی ہے، اور اس پر کوئی دم نہیں ہے [۲]۔

حج کے مہینوں کا حرام مہینوں سے تعلق:

۲- رسول اللہ ﷺ کی مشہور احادیث سے ثابت ہے کہ اشہر حرم (حرام مہینے) رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم ہیں، اکثر اہل تفسیر کا قول یہی ہے [۳]، اس قول کی بنیاد پر حج کے مہینے حرام مہینوں کے ساتھ ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دنوں میں مشترک ہیں، اور شوال صرف حج کا مہینہ ہے، اور رجب اور ذی الحجہ کا باقی ماندہ حصہ اور محرم صرف حرام مہینوں میں سے ہے۔

اجمالی حکم:

۳- حج کے مہینوں کی تحدید کا مقصد یہ ہے کہ حج کا احرام اسی مدت میں باندھا جاتا ہے، اسی بناپر حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے علاوہ دیگر اوقات میں حج کا احرام باندھنا مکروہ ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، قہستانی نے اس کی صراحت کی ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک حج کا احرام اس کے علاوہ دیگر اوقات میں صحیح نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ عمرہ کا احرام ہوجاتا ہے، اس لئے کہ حج ایک مخصوص وقت کی عبادت ہے، تو اگر اسے دوسرے وقت میں کوئی شروع کرے تو اس کی جنس کی دوسری عبادت صحیح ہوجائے گی، مثلاً ظہر کی نماز کہ اگر زوال سے قبل کوئی اس کی نیت باندھ لے تو اس کا تحریمہ نفل کے لئے ہوگا۔

بحث کے مقامات:

۴- حج کے مہینوں میں حج کے مناسک یعنی احرام، طواف، سعی اور وقوف وغیرہ ادا کئے جاتے ہیں۔ دیکھئے: (حج، طواف، سعی اور احرام) کی اصطلاح۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲؍ ۱۵۴ طبع سوم بولاق، الہدایہ ۱؍ ۱۵۹ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، شرح منتہی الارادات ۲؍ ۱۱ طبع دارالفکر، مغنی المحتاج ۱؍ ۴۷۱ طبع مصطفی الحلبی، المہذب ۱؍ ۲۰۷ طبع دارالمعرفہ بیروت، جواہر الاکلیل ۱؍ ۱۶۸ طبع دارالمعرفہ بیروت۔

(۲) منح الجلیل ۱؍ ۴۹۲، بدایۃ المجتہد ۱؍ ۳۷۸، حاشیہ ابن عابدین ۲؍ ۱۸۳-۱۸۴، المجموع ۸؍ ۲۲۴، الافصاح رص ۲۷۲۔

(۳) الطبری ۱۰؍ ۸۸۔

أشہر حرم

أشہر حرم سے مراد:

۱ - حرمت والے مہینے[1] وہ ہیں جن کا ذکر اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ"[2] (یقیناً مہینوں کی تعداد کتاب الٰہی میں اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں جس دن اللہ تعالی نے آسمان اور زمین پیدا کئے ہیں، ان میں چار مہینے احترام والے ہیں)۔

اور وہ رجب مضر[3]، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم ہیں، اور اس تحدید کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کثرت سے احادیث مروی ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکرہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً منها أربعة حرم: ثلاث متواليات، ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب مضر الذي بين جمادى وشعبان"[4] (زمانہ اپنی اس ہیئت پر گھوم کر آ گیا جس پر اللہ نے اسے اس دن بنایا تھا جس دن کہ اس نے آسمان اور زمین کو پیدا کیا، سال کے بارہ مہینے ہیں جن میں سے چار حرمت والے مہینے ہیں، تین مسلسل ہیں: ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم، اور چوتھا رجب مضر ہے جو جمادی الثانی اور شعبان کے درمیان ہے)۔

اور اسی کے مثل حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت قتادہؓ سے مروی ہے، اور یہی عام اہل تفسیر کا قول ہے[1]۔

أشہر حرم اور أشہر حج کے درمیان تقابل:

۲ - حج کے مہینوں کا ذکر اللہ تعالی کے اس قول میں آیا ہے: "اَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ"[2] (حج چند مہینے ہیں جو معلوم (مقرر) ہیں)۔ اہل تفسیر کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ حج کے مہینے شوال، ذی قعدہ اور پورا ذی الحجہ ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ حج کے مہینے ہیں عمرہ کے مہینے نہیں ہیں، اور عمرہ کے مہینے ان کے علاوہ سال کے دیگر مہینے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ معلوم مہینوں سے مراد شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔

طبری نے اس قول کو صحیح قرار دیا ہے، کیونکہ اللہ کی طرف سے حج کے وقت کے بارے میں خبر دی گئی ہے، حالانکہ منیٰ کے ایام گذر جانے کے بعد حج کا کوئی عمل نہیں کیا جاتا ہے[3]۔

اور اس بناپر حج کے مہینوں اور حرمت والے مہینوں کے درمیان تھوڑا تداخل ہے، کیونکہ ذی قعدہ اور دس ذی الحجہ حج کے مہینے بھی ہیں اور حرمت والے مہینے بھی، اور شوال صرف حج کے مہینوں میں سے ہے اور محرم اور رجب صرف حرمت والے مہینوں میں سے ہیں۔

---

(۱) المصباح: مادہ (شہر)۔
(۲) سورۂ توبہ/ ۳۶۔
(۳) قبیلہ مضر کی طرف نسبت ہے رجب مضر اس لئے کہا گیا کہ اس قبیلہ کے لوگ اس مہینے کی دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ تعظیم کرتے تھے۔
(۴) حدیث: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السماوات والأرض..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابوبکرہؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۸/ ۳۲۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۰۵ طبع الحلبی)۔

---

(۱) الطبری ۱۰/ ۸۸۔
(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۷۔
(۳) الطبری ۲/ ۱۵۰۔

حرمت والے مہینوں کی فضیلت:

۳- حرام مہینوں کو اللہ نے سال کے تمام مہینوں پر فضیلت دی ہے اور انہیں تمام مہینوں پر شرف بخشا ہے، چنانچہ ان میں گناہ کرنے کو خاص طور پر سنگین قرار دیا گیا ہے، اسی طرح اس نے انہیں خصوصی شرف بخشا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی نظیر ہے: "حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَ الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى"[1] (حفاظت کرو سب نمازوں کی (عموماً) اور درمیان والی نماز (عصر) کی (خصوصاً))۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے سال کے مہینوں میں چار مہینوں کو خاص کیا اور انہیں حرمت والا قرار دیا ہے، اور ان کی حرمتوں کو عظیم قرار دیا ہے، اور ان میں گناہ کرنے کو سنگین اور نیک عمل کرنے کو اجر عظیم کا سبب قرار دیا ہے، حضرت قتادہ سے مروی ہے کہ حرمت والے مہینوں میں ظلم کا گناہ اور بوجھ دیگر مہینوں کے مقابلے میں بڑھا ہوا ہے اگر چہ ظلم ہر حال میں سنگین ہے، لیکن اللہ تعالیٰ اپنے معاملہ میں سے جسے چاہتا ہے عظیم قرار دیتا ہے، بیشک اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کچھ برگزیدہ بندوں کو چنا، اس نے فرشتوں میں سے پیغام پہنچانے والے کو منتخب کیا اور انسانوں میں سے رسول منتخب کئے، اور کلام میں سے اپنے ذکر کو چنا، اور زمین میں سے مساجد کو منتخب کیا، اور مہینوں میں سے رمضان اور حرمت والے مہینوں کو منتخب کیا، اور دنوں میں سے جمعہ کے دن کو منتخب کیا اور راتوں میں سے شب قدر کو منتخب کیا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ اللہ نے جسے عظمت بخشا ہے اس کی تعظیم کرو، اس لئے کہ اہل فہم اور ارباب عقل ودانش کے نزدیک چیزوں کی عظمت ان اسباب کی بناپر ہے جن کی بنیاد پر اللہ نے انہیں عظیم قرار دیا ہے[2]۔

(۱) سورۂ بقرہ/۲۳۸۔

(۲) الطبری ۱۰/۸۹۔

اشہر حرم کے مخصوص احکام:

الف- حرمت والے مہینوں میں قتال:

۴- اسلام سے قبل زمانۂ جاہلیت میں حرمت والے مہینوں میں لڑائی حرام تھی، چنانچہ اہل جاہلیت ان کی تعظیم کرتے تھے اور ان میں جنگ کو حرام قرار دیتے تھے، یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی آدمی ان مہینوں میں اپنے باپ یا بھائی کے قاتل سے ملتا تو اسے بھی چھوڑ دیتا تھا۔

اللہ تعالیٰ کے قول: "ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ"[1] (یہی دین مستقیم ہے) کی تفسیر میں نیساپوری لکھتے ہیں: یعنی یہ وہ سیدھا مستحکم دین ہے جس پر حضرت ابراہیم واسماعیل علیہما السلام تھے، اور اہل عرب نے اسے انہیں سے وراثت میں پایا تھا، چنانچہ وہ اس میں جنگ کو حرام قرار دیتے تھے[2]، پھر اسلام نے آکر حرمت والے مہینوں میں قتال کی حرمت کی تائید اللہ تعالیٰ کے اس قول سے کی: "يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ وَّصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهٖ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ"[3] (لوگ آپ سے شہر حرام میں قتال کرنے کے متعلق سوال کرتے ہیں، آپ فرمادیجئے کہ اس میں خاص طور پر قتال کرنا جرم عظیم ہے، اور اللہ تعالیٰ کی راہ سے روک ٹوک کرنا اور اس کے ساتھ کفر کرنا اور مسجد حرام کے ساتھ اور جو لوگ مسجد حرام کے اہل تھے ان کو اس سے نکالنا اللہ کے نزدیک زیادہ بڑا جرم ہے اور فتنہ پردازی کرنا قتل سے بدرجہا بڑھ کر ہے)۔

(۱) سورۂ توبہ/۳۶۔

(۲) نیساپوری بہامش الطبری ۱۰/۷۹۔

(۳) سورۂ بقرہ/۲۱۷۔

ب- کیا حرمت والے مہینوں میں جنگ منسوخ ہے؟

۵- وہ آیت جس سے حرمت والے مہینوں میں جنگ کی حرمت ثابت ہوتی ہے اس میں اہل تفسیر کا اختلاف ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ''یَسْأَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ'' (لوگ آپ سے شہر حرام میں قتال کرنے کے متعلق سوال کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے کہ اس میں خاص طور پر قتال کرنا جرم عظیم ہے) کیا یہ آیت منسوخ ہے یا اس کا حکم باقی ہے؟

بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم باقی ہے، لہذا حرمت والے مہینوں میں کسی کے لئے جنگ حلال نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس میں جنگ کرنے کو بڑا گناہ قرار دیا ہے، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ آیت اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہے: ''وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَافَّةً''[1] (اور ان تمام مشرکین سے لڑو جیسا کہ وہ تم سب سے لڑتے ہیں)، یہ قول زہری اور عطاء بن میسرہ سے منقول ہے۔

عطاء بن میسرہ کہتے ہیں کہ حرام مہینے میں جنگ کرنے کو سورۂ ''براءت'' میں اللہ تعالیٰ کے اس قول کے ذریعہ حلال قرار دیا گیا ہے: ''فَلاَ تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً'' (سو تم ان مہینوں کے بارے میں اپنے آپ پر ظلم مت کرو، اور ان سب مشرکین سے لڑو جیسا کہ وہ تم سب سے لڑتے ہیں)، اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ ان حرمت والے مہینوں میں اور ان کے علاوہ مہینوں میں (مشرکین سے قتال کرو)۔

زہری سے روایت ہے وہ کہتے ہیں: ''كان النبي ﷺ فيما بلغنا يحرم القتال في الشهر الحرام ثم أحل بعد''[1] (ہم تک جو روایت پہنچی ہے اس کے مطابق نبی ﷺ حرمت والے مہینے میں جنگ کو حرام قرار دیتے تھے، پھر اس کے بعد اسے حلال قرار دیا)، طبری کہتے ہیں: اس میں درست قول وہ ہے جو عطاء بن میسرہ نے کہا کہ مشرکین سے حرمت والے مہینوں میں قتال کی ممانعت اللہ تعالیٰ کے اس قول سے منسوخ ہے[2]: ''إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ، ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَافَّةً''[3] (یقیناً مہینوں کی تعداد کتاب الٰہی میں اللہ کے نزدیک بارہ مہینے ہیں، جس روز اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین پیدا کئے تھے، ان میں چار مہینے احترام والے ہیں، یہی دین مستقیم ہے، سو تم ان مہینوں کے بارے میں اپنا نقصان مت کرنا اور ان سب مشرکین سے لڑنا جیسا کہ وہ تم سب سے لڑتے ہیں)، اور ہم نے اس آیت کو اللہ تعالیٰ کے اس قول ''يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ'' کا ناسخ اس لئے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس سلسلہ میں بہت سی احادیث مروی ہیں۔

---

(۱) سورۂ توبہ/۳۶۔

---

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ فيما بلغنا ..." کو طبری نے اللہ تعالیٰ کے قول "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه" کی تفسیر کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ احمد محمد شاکر نے اس کی تخریج کرتے ہوئے کہا کہ یہ حدیث مرسل ہے، دو سندوں سے دو تابعین سے مروی ہے اور وہ دونوں: زہری اور ابن عباس کے سوالی مقسم ہیں (تفسیر الطبری تحقیق محمود محمد شاکر ۴/۳۰۸ شائع کردہ دارالمعارف مصر۔

(۲) الطبری ۴/۳۰۶۔

(۳) سورۂ توبہ/۳۶۔

حرمت والے مہینوں میں قتل کی دیت کا تغلیظ (سخت) ہونا:

۶- حرمت والے مہینوں میں قتل کی دیت کے سخت ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ حرمت والے مہینوں میں قتل کی دیت سخت ہوگی [1]، حنفیہ اور امام مالکؒ کے نزدیک دیت سخت نہ ہوگی۔

جو لوگ دیت غلیظہ کے قائل ہیں ان کا اس کی صفت کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ وہ تیس حقے (اونٹ کا تین سالہ بچہ)، تیس جذعہ (اونٹ کا چار سالہ بچہ) اور چالیس حاملہ اونٹنیاں ہیں، اس کے علاوہ دوسرے اقوال بھی ہیں، اور فقہاء اس کی تفصیل "دیات" میں بیان کرتے ہیں۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۰۰، المغنی ۹/ ۴۹۹، المدونہ ۱۶/ ۱۰۷، المیزان للشعرانی ۲/ ۱۴۹۔

اِصبع

تعریف:

۱- اِصبع (انگلی) لغت اور عرف میں مشہور و معروف ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

الف- وضو میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال کرنا:

۲- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وضو میں دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کا خلال کرنا مطلوب ہے، اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں اور پیروں میں خلال کرنا مسنون ہے، مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں میں خلال کرنا واجب ہے، البتہ دونوں پیروں میں خلال کے واجب ہونے کے بارے میں ان کے مابین اختلاف ہے، چنانچہ ان میں سے ایک جماعت وجوب کی قائل ہے، اور دوسرے حضرات دونوں پیروں میں خلال کرنے کو مسنون قرار دیتے ہیں، جن حضرات نے ہاتھ اور پیر کے حکم میں فرق کیا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں پیروں کی انگلیوں میں خلال کرنے میں ایک قسم کی مشقت ہے، اور انہوں نے وجوب پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا توضأت فخلل بين أصابع يديك ورجليك" [1] (جب تم

(۱) حدیث: "إذا توضأت فخلل..." کی روایت ترمذی نے کی ہے الفاظ ان

وضو کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کی انگلیوں کے درمیان خلال کرو)۔

اور جمہور کا سنیت پر استدلال اس بات سے ہے کہ وضو کی آیت مطلق ہے اس میں خلال کرنے کا ذکر نہیں ہے [1]۔

خلال کرنے کی کیفیت:

۳- انگلیوں کے درمیان خلال کرنے میں جو طریقہ بھی اختیار کیا جائے خلال کے صحیح ہونے کے لئے کافی ہے، البتہ بعض فقہاء نے کیفیت کے بیان کرنے میں توسع سے کام لیا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ دونوں ہاتھوں کی انگلیوں میں خلال کرنا اس طرح ہوگا کہ دونوں ہاتھوں کی انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کیا جائے، اس طرح کہ بائیں ہاتھ کے اندرونی حصے کو دائیں ہاتھ کی پشت پر، پھر دائیں ہاتھ کی ہتھیلی کو بائیں ہتھیلی کی پشت پر رکھا جائے، اور دونوں پیروں میں دائیں ہاتھ کی چھوٹی انگلی سے خلال کرے، دائیں پیر کی چھوٹی انگلی سے شروع کرے اور انگوٹھے پر ختم کرے، اور بائیں پیر میں انگوٹھے سے شروع کرکے چھوٹی انگلی پر ختم کرے [۲]۔

ب- اذان کے وقت دونوں کانوں میں انگلیوں کا داخل کرنا:

۴- اذان کے وقت مسنون یہ ہے کہ مؤذن اپنی دونوں (شہادت کی) انگلیوں کو اپنے دونوں کانوں کے سوراخوں میں داخل کرے، کیونکہ یہ آواز کو زیادہ بلند کرنے والی صورت ہے [1]، اس لئے کہ آنحضور ﷺ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا تھا: "**اجعل إصبعيک في أذنيک فإنه أرفع لصوتک**" [۲] (تم اپنی دونوں انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں ڈال لو، اس سے تیری آواز بلند ہوگی)۔

ج- نماز میں انگلیوں سے متعلق احکام:

۵- نماز میں انگلیوں کو ایک دوسرے میں داخل کرنا، انہیں چٹخانا اور حرکت دینا مکروہ ہے، صرف تشہد کے وقت انگلی کو حرکت دے گا، اس طور پر کہ نفی (یعنی أشهد أن لا إله) کہتے وقت شہادت کی انگلی اٹھائے گا اور اثبات (یعنی إلا الله) کہتے وقت اس کو رکھے گا [۳]۔

= عی کے ہیں، نیز ابن ماجہ نے روایت کی ہے، دونوں کے راوی حضرت ابن عباسؓ ہیں، ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، ابن حجر اور شوکانی نے کہا کہ اس میں توأمہ کے مولی صالح ہیں جو ضعیف ہیں، لیکن بخاری نے حدیث کو حسن کہا ہے اس لئے کہ اسے موسی بن عقبہ نے صالح سے روایت کیا ہے اور موسی کا صالح سے سماع جنون کے قبل تھا (تحفۃ الاحوذی ۱/۱۵۱-۱۵۲ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۱/۱۵۳ طبع عیسی الحلبی، تلخیص الحبیر ۱/۹۴ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، نیل الاوطار ۱/۱۹۰ طبع دار الجیل)۔

(۱) المحلی علی المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۱/۵۴ طبع مصطفی الحلبی، حاشیہ ابن عابدین ۱/۸۰ طبع اول بولاق المغنی ۱/۱۰۸ الریاض، الخرشی وحاشیۃ العدوی ۱/۱۳۳، ۱۳۶ شائع کردہ دار صادر، الزرقانی علی خلیل ۱/۵۷ شائع کردہ دار الفکر۔

(۲) المحلی علی المنہاج ۱/۵۴، حاشیہ ابن عابدین ۱/۸۰، الزرقانی علی خلیل ۱/۵۷،

= کشاف القناع ۱/۱۰۲ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/۲۶۰، المجموع ۳/۱۰۸ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المغنی ۱/۴۲۲-۴۲۳۔

(۲) حدیث: "اجعل إصبعيک في أذنيک..." کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے رسول اللہ ﷺ کے مؤذن حضرت سعد بن عائذ سے کی ہے ابن ماجہ کے الفاظ یہ ہیں: "أن رسول الله ﷺ أمر بلالاً أن يجعل إصبعيه في أذنيه، وقال: إنه أرفع لصوتک" (حضرت بلال کو حکم دیا کہ وہ اپنی دو انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لیں، اور فرمایا: یہ تمہاری آواز کو زیادہ بلند کرنے والی چیز ہے) حاکم اور ذہبی نے اس پر سکوت اختیار کیا ہے حافظ بوصیری نے کہا: یہ سند ضعیف ہے سعد کی اولاد کے ضعیف ہونے کی وجہ سے (حاکم کی سند میں بھی سعد کی اولاد ہیں)، سنن ابن ماجہ بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۱/۲۳۶ طبع عیسی الحلبی، المستدرک ۳/۶۰۷-۶۰۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی۔

(۳) جواہر الاکلیل ۱/۵۲، ۵۴، شرح الروض ۱/۱۸۳ طبع المیمنیہ، المغنی ۲/۱۰ طبع الریاض، فتح القدیر ۱/۲۴۰ طبع بولاق، القلیوبی ۱/۱۶۴۔

د- انگلیوں کو کاٹنا:

٦- اصلی انگلی کو کاٹنا اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں قصاص ہے، اور اگر غلطی سے ہو تو اس میں دیت ہے، اور وہ جان کی دیت کا دسواں حصہ ہے، اور اگر زائد انگلی کاٹی گئی ہے تو اس میں جمہور فقہاء کے نزدیک عادل لوگ فیصلہ کریں گے، اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ زائد انگلی قوت اور طاقت میں اصلی انگلی کی طرح ہو تو اس میں انگلی کی دیت ہوگی، اور اس کی تفصیل ''جنایات'' اور ''دیات'' میں آئے گی [١]۔

(١) حاشیہ ابن عابدین ٣٧١/٥، ٣٧٤، جواہر الإکلیل ٢٧٠/٢، القلیوبی ١٣٤/٤، المغنی ٨/ ٣٥-٣٦۔

إصرار

تعریف:

١- اصرار کا لغوی معنی: کسی چیز پر مداومت کرنا، اس کو لازم پکڑ لینا اور اس پر ثابت قدم رہنا ہے [١]۔

اصطلاح میں: اصرار دل سے کسی کام کے کرنے اور اس کے نہ چھوڑنے کا پختہ ارادہ کر لینے کا نام ہے [٢]۔

اصرار کا لفظ اکثر شر، گناہ اور معصیت میں استعمال کیا جاتا ہے [٣]۔

اجمالی حکم:

٢- اصرار یا تو جہالت کی وجہ سے ہوگا، یا علم کے ساتھ ہوگا، اگر اصرار جہالت کی بنا پر ہو تو وہ شخص جسے اس فعل کی حرمت کا علم نہیں ہے جس پر اس نے اصرار کیا ہے اسے معذور قرار دیا جائے گا، لیکن اگر حکم کو جاننے کے باوجود اصرار کرے تو اگر یہ اصرار معصیت پر ہو تو اصرار کرنے والا گنہ گار ہوگا، اور جرم کی مقدار کے لحاظ سے اس کے گناہ میں اضافہ ہوگا، اس لئے کہ صغیرہ پر اصرار گناہ کبیرہ ہے اور کبائر پر اصرار کرنے سے اس کا گناہ اور سنگین ہو جاتا ہے اور اس کا بوجھ بڑھ جاتا ہے [٤]۔

(١) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (صرر)۔
(٢) القرطبی ٢١١/٤، التعریفات للجرجانی۔
(٣) لسان العرب: مادہ (صرر)۔
(٤) طہارۃ القلوب للدرینی رص ١١٢، القلیوبی ٢/ ٣٩٤، فخر الدین رازی ٩/ ١١۔

لیکن اگر اصرار کسی ایسے فعل پر ہو جو معصیت نہیں ہے تو کبھی وہ مستحب ہوگا، مثلاً دشمنوں کی طرف سے پہنچنے والی اذیتوں کے باوجود ان کے سامنے مسلمانوں کے راز کو ظاہر نہ کرنے پر اصرار۔

اور کبھی واجب ہوگا، مثلاً طاعات (عبادات) کے کرنے پر اور معاصی کے ترک پر مداومت اور کسی معصیت کو عمل میں لائے بغیر اس کے کرنے کے ارادہ پر اصرار کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

اول: اس پر انسان کا مواخذہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ"[۱] (اور جو شخص اس میں کوئی خلاف دین کام قصداً ظلم کے ساتھ کرے گا تو ہم اس کو دردناک عذاب چکھائیں گے)، اور حضور ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار، قالوا يا رسول الله هذا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه"[۲] (جب دو مسلمان اپنی تلواروں کے ساتھ ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں، صحابہ نے پوچھا اے اللہ کے رسول! اس قاتل کی سزا تو معقول ہے لیکن مقتول کیوں جہنمی ہوا؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ اپنے ساتھی کے قتل کا حریص تھا)۔

دوم: یہ کہ اس پر انسان کا مواخذہ نہ ہوگا، کیونکہ آنحضور ﷺ کا ارشاد ہے: "من همّ بسيئة فلم يعملها لم تكتب عليه، فإن عملها كتبت عليه سيئة واحدة"[۳] (جو شخص کسی گناہ کا ارادہ کرے اور اس پر عمل نہ کرے تو اس پر گناہ نہیں لکھا جائے گا، لیکن اگر وہ اس پر عمل کرے تو اس پر ایک گناہ لکھا جائے گا)۔

قرطبی نے اس رائے کو ضعیف قرار دیا ہے، اور اس حدیث کو اس مفہوم پر محمول کیا ہے کہ اس پر عمل نہ کرنے کا مطلب اس کے کرنے کا پختہ ارادہ نہ کرنا ہے[۱]۔

اصرار کو باطل کرنے والی چیزیں:

۳ - الف: توبہ کی وجہ سے معصیت پر اصرار باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ توبہ کے ساتھ اصرار نہیں ہے، اس لئے کہ روایت ہے: "ما أصر من استغفر، وإن عاد في اليوم سبعين مرة"[۲] (جس نے استغفار کیا اس نے اصرار نہیں کیا، خواہ وہ دن میں ستر بار گناہ کرے)، اور مشہور قاعدہ ہے: "لا كبيرة مع الاستغفار، ولا صغيرة مع الإصرار" (استغفار کے ساتھ کوئی گناہ کبیرہ نہیں رہتا اور اصرار کے ساتھ کوئی گناہ صغیرہ نہیں رہتا)۔

ب: جس عمل پر اصرار کر رہا ہے اگر اس کو چھوڑ دے اور دوسرا عمل شروع کردے تو اصرار باطل ہو جائے گا[۳]۔

---

(۱) سورۂ حج/ ۲۵۔

(۲) حدیث: "إذا التقى المسلمان..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱/ ۸۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۲۱۳ - ۲۲۱۴ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ دونوں کے قریب قریب ہیں۔

(۳) حدیث: "من همّ بسيئة..." کی روایت بخاری نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من همّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله له عنده حسنة كاملة فإن هو همّ بها فعملها كتبها الله له سيئة واحدة" (جس نے کسی برائی کا ارادہ کیا لیکن اسے انجام نہیں دیا تو اللہ تعالی اس کے لئے اپنے پاس ایک مکمل نیکی لکھتے ہیں اور اگر اس نے ارادہ کیا اور اس پر عمل بھی کرلیا تو اللہ تعالی اس کے لئے ایک برائی لکھتے ہیں) (فتح الباری ۱۱/ ۳۲۳ طبع السلفیہ)۔

(۱) القرطبی ۴/ ۲۱۵۔

(۲) حدیث "ما أصرّ من استغفر..." کی روایت ابوداؤد (۲/ ۱۷۷ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۵/ ۵۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث غریب ہے اس کی سند قوی نہیں ہے۔

(۳) القرطبی ۴/ ۲۱۱، الزمخشری ۱/ ۱۸۳، الشہاب ۳/ ۶۳۔

بحث کے مقامات:

۴- الف: فقہاء نے یہ ضابطہ مقرر کیا ہے کہ صغائر پر اصرار کرنے سے عدالت ساقط ہوجاتی ہے، دیکھئے: ''شہادت'' اور ''توبہ'' کی اصطلاح۔

ب: مرتد سے جب توبہ کرنے کو کہا جائے اور وہ ارتداد پر برقرار رہے تو اس کا یہ اصرار قتل کا موجب ہوجاتا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے: "من بدّل دینه فاقتلوه"[1] (جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کرڈالو)، دیکھئے: ''ردّۃ'' کی اصطلاح۔

ج: دعوی کے جواب میں مدعا علیہ کا سکوت پر اصرار اس کی طرف سے انکار اور نکول شمار کیا جائے گا، دیکھئے: ''دعوی'' کی اصطلاح[2]۔

اصطیاد

دیکھئے: ''صید''۔

(۱) حدیث: "من بدّل دینه فاقتلوه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۲/ ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۳، ۴/ ۲۷۶، ۴/ ۳۳۰ طبع بولاق، قلیوبی ۴/ ۱۷، ۳۱۹، ۳۳۸، مسلم الثبوت ۲/ ۱۴۳، الخرشی ۷/ ۱۷۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۷۸، المغنی ۶/ ۱۶۷، ۸/ ۱۲۴، ۹/ ۶۴، ۶۶، ۲۷۱ طبع الریاض۔

أصل

تعریف:

۱- أصل کی جمع اصول ہے[1]۔

أصل کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے، چنانچہ اس کا استعمال ہر اس چیز میں ہوتا ہے جس کی طرف کوئی منسوب ہو اور جس پر کسی کی بنیاد ہو اس حیثیت سے کہ وہ اس پر مبنی ہو اور اس سے متفرع ہو، تو باپ بچے کی أصل ہے، اور بنیاد دیوار کی أصل ہے، اور نہر نالے کی أصل ہے، اور خواہ یہ بنیاد حسی ہو جیسا کہ مثال اوپر گذری، یا عقلی ہو جیسے مدلول دلیل پر مبنی ہوتا ہے۔

۲- اصطلاح میں أصل کا اطلاق چند معانی پر ہوتا ہے، ان سب میں فرع کا اپنی أصل کی طرف منسوب ہونا اور اس پر مبنی ہونا پایا جاتا ہے، ان اصطلاحی معنوں میں سے چند معانی یہ ہیں:

(۱) دلیل مدلول کے مقابلہ میں۔

(۲) قاعدہ کلیہ۔

(۳) مستصحب، اور وہ گذری ہوئی حالت ہے۔

(۴) جو اوصاف کے مقابلہ میں ہو۔

(۵) انسان کے اصول یعنی اس کے ماں باپ، دادا، دادی اور ان سے اوپر۔

(۶) بدل کے مقابلہ میں مبدل منہ۔

(۱) اللسان، القاموس: مادہ (أصل)۔

(۷) قیاس کی اصل (یعنی وہ محل جس پر قیاس کیا جائے)۔

(۸) بیوع اور اسی طرح درختوں اور گھروں وغیرہ کے باب میں اصول پھل اور منفعت کے مقابلہ میں۔

(۹) میراث میں مسائل کے اصول، جن سے مسئلہ کے حصے بغیر کسر کے نکالے جاتے ہیں۔

(۱۰) احادیث کی روایت کے باب میں اصل (یعنی فرع راوی کے مقابلہ میں وہ شیخ جن سے روایت لی گئی ہے، یا نقل کئے ہوئے نسخہ کے مقابلہ میں وہ قدیم نسخہ جس سے نقل کیا گیا ہے)۔

(۱۱) ہر علم کے اصول (یعنی ہر علم کے وہ مبادی اور عمومی قواعد جن سے اس علم کی تعلیم میں کام لیا جاتا ہے)۔

ذیل میں ان اقسام کا اختصار کے ساتھ بیان ہے:

الف- اصل بمعنی دلیل:

۳- اصل کا اطلاق دلیل کے معنی میں ہوتا ہے [۱]، مثلاً فقہاء کا یہ کہنا کہ حج کے وجوب کے سلسلہ میں اصل کتاب، سنت اور اجماع ہے۔

کتاب اللہ سے دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" [۲] (اور لوگوں پر اللہ کے لئے بیت اللہ کا حج فرض ہے)۔

اور وہ اصول جن سے علم شریعت میں جمہور کے نزدیک استدلال کیا جاتا ہے، وہ چار ہیں: قرآن عظیم، سنت نبوی، اجماع اور قیاس۔ اور کچھ ایسے دلائل بھی ہیں جن کی حجیت میں فقہاء کا اختلاف ہے، اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

اور اثبات کے اصول: وہ دلائل ہیں جو عدالتی مقدمات میں ثبوت کے لئے پیش کئے جاتے ہیں، مثلاً بینہ، یمین، اقرار اور نکول۔

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۸ طبع بولاق۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

ب- اصل بمعنی قاعدۂ کلیہ:

۴- قاعدۂ کلیہ ایک اکثری حکم ہے جو اپنے موضوع کے اکثر جزئیات پر منطبق ہوتا ہے [۱]، اور اس قاعدہ کلیہ کے تحت جو احکام ہوتے ہیں وہ اس کے فروع کہلاتے ہیں، اور قاعدۂ کلیہ سے ان احکام کے استخراج کو تفریع کہتے ہیں۔

چنانچہ فقہاء کا قول: "اليقين لا يزول بالشک" (یقین شک سے دور نہیں ہوتا) اسی معنی کے اعتبار سے اصول فقہ کی ایک اصل ہے، اگرچہ وہ اپنے علمی معنی کے لحاظ سے اصول فقہ میں داخل نہیں ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے: (قواعد) کی اصطلاح اور "اصولی ضمیمہ"۔

ج: اصل بمعنی مستصحب یعنی گزری ہوئی حالت:

۵- اصل کا اطلاق مستصحب پر ہوتا ہے، اور یہ وہ گذشتہ حالت ہے جو بعد کی حالت کے مقابلہ میں ہو، مثلاً فقہاء کا یہ کہنا کہ اگر کسی کو طہارت اور حدث میں شک ہو تو اصل کا اعتبار کیا جائے گا [۲]۔

د- اصل بمعنی مقابل وصف:

۶- اسی معنی میں حنفیہ کا معاملات کے اندر باطل اور فاسد کے درمیان فرق کرتا ہے، تو جس کی اصل میں خلل پایا جائے وہ باطل اور غیر منعقد کہلائے گا، اور جس کے وصف میں خلل ہو وہ منعقد تو ہوگا لیکن فاسد

(۱) الاشباہ والنظائر مع حاشیۃ الحموی ص ۲۲۔

(۲) نہایۃ السول فی شرح منہاج الاصول ۳/ ۱۲۱ طبع التوفیق الادبیہ المستصفی ۱/ ۲۱۸ طبع بولاق، الکلیات لابی البقاء، الکشاف، شرح مسلم الثبوت ۱/ ۸۔

ہوگا، اس کی تفصیل ''بطلان'' اور ''فساد'' کی اصطلاح میں آئے گی [1]۔

ھ- انسان کے اصول:

۷- انسان کے اصول اس کے باپ، ماں، دادا، دادی اور نانا اور نانی ہیں، اور انہیں اصول اس لئے کہا گیا ہے کہ انسان ان کی فرع ہے، اور اصول اور فروع کو نسب کے دو ستون کہا جاتا ہے، اور دونوں قسموں کے درمیان جو رشتہ ہوتا ہے اس کا نام قرابۃ الولاد یا قرابۃ الولادۃ ہے۔

اور اصول انسان کی رشتہ داریوں میں سب سے قریبی رشتہ ہے، اسی بنا پر شریعت میں ان کے لئے کچھ احکام ہیں جن میں وہ تمام رشتہ داروں کے ساتھ شریک ہوتے ہیں یعنی محرم ہونا، میراث پانا، بھلائی اور صلہ رحمی وغیرہ۔

پھر اصول کا نفقہ (فروع پر) اس صورت میں واجب ہے جب کہ وہ محتاج ہوں، ان پر زکاۃ صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس میں کچھ تفصیل ہے، دیکھئے: ''زکاۃ، نفقۃ'' کی بحث، اور اصول کی ہر قسم کے کچھ مخصوص احکام ہیں، دیکھئے: ''أب''، ''أم''، ''جد''، ''جدۃ'' کی اصطلاحات۔

۸- اصول اور فروع میں سے ہر ایک کے لئے (دوسرے سے متعلق) کچھ متعین احکام ہیں جو ان کے لئے خاص ہیں، دوسرے رشتہ داروں کے لئے نہیں ہے، علامہ سیوطی شافعی نے انہیں شمار کیا ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) اصول فروع میں سے کسی ایک کا ہاتھ دوسرے کا مال چرانے کی وجہ سے نہیں کاٹا جائے گا۔

(۲) وہ ایک دوسرے کے حق میں نہ فیصلہ کرسکتے ہیں اور نہ گواہی دے سکتے ہیں۔

(۳) اقارب کے لئے کی گئی وصیت میں وہ داخل نہیں ہوسکتے۔

(۴) ان میں سے ہر ایک کی موطوءۃ (جس سے جماع کیا گیا ہو) اور منکوحہ دوسرے پر حرام ہے۔

(۵) ان میں سے جو بھی دوسرے کا مالک ہوگا اس کی طرف سے وہ آزاد ہوجائے گا۔

(۶) ان میں سے جو مسلمان ہو وہ اپنے کافر مملوک کو بیچ سکتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کی طرف سے آزاد ہوجائے گا۔

(۷) عاجز ہونے کی صورت میں نفقہ کا وجوب، نیز صدقۂ فطر کا وجوب، دیکھئے: ''زکاۃ الفطر'' کی بحث۔

ان مسائل میں سے بعض میں کچھ تفصیلات، شرائط اور اختلاف ہے، اس کی واقفیت کے لئے ہر مسئلہ کو اس کے باب میں دیکھا جائے [1]۔

۹- اصول کے کچھ مخصوص احکام ہیں جن کی بنیاد پر وہ فروع اور تمام رشتہ داروں سے منفرد ہیں، شافعیہ میں سے سیوطی نے ان میں سے کچھ کا حصر کیا ہے، جو درج ذیل ہیں:

(۱) اصل کو فرع کے بدلہ میں قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اصل کو قصاص میں اس وقت بھی قتل نہیں کیا جائے گا جب کہ قصاص کا ولی فرع ہو، لیکن فرع کو اصل کے بدلہ میں قتل کیا جائے گا، اسی طرح اس کو اصل کے لئے بھی قتل کیا جائے گا، اور یہ اس وقت جب کہ قصاص کا ولی ہو، جیسا کہ اگر لڑکا اپنے چچا کو قتل کردے اور اس کا باپ قصاص کا ولی ہو۔

(۲) اصل اگر فرع پر بدکاری کی تہمت لگائے تو اس پر حد قذف

(۱) شرح مسلم الثبوت ۱/ ۳۹۶، ۳۹۷ طبع بولاق۔

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۲۱۹، الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی رص ۵۱۸ طبع الہند۔

جاری نہیں ہوگی، اور فرع اگر اصل پر یہ تہمت لگائے تو اس پر حد قذف جاری ہوگی۔

(۳) اصل کو فرع کے دَین کی وجہ سے قید نہیں کیا جائے گا۔

(۴) فرع کی شہادت اپنے اصل کے خلاف ایسے معاملات میں قبول نہیں کی جائے گی جو موجب قتل ہوں۔

(۵) نابالغ فرع کو سفر میں لے جانا اس کے اصل کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہے۔

(۶) فرع کے لئے اصل کی اجازت کے بغیر جہاد میں نکلنا جائز نہیں ہے۔

(۷) اگر اصل اور فرع دونوں غلام ہوں تو بیع کے ذریعہ ان دونوں کے درمیان تفریق کرنا جائز نہیں۔

(۸) اصل کو حق ہے کہ وہ فرع کو احرام باندھنے سے روک دے۔

(۹) اگر فرع کو نماز کی حالت میں اس کا اصل پکارے تو وہ اس کا جواب دے گا، ایسی صورت میں نماز کے باطل ہونے میں اختلاف ہے۔

(۱۰) اصل کو فرع کی تادیب اور تعزیر کا اختیار ہے۔

(۱۱) اصل نے فرع کو جو کچھ ہبہ کیا ہے اسے وہ واپس لے سکتا ہے۔

(۱۲) فرع (اگر نابالغ ہو تو وہ) اسلام میں اپنے اصل کے تابع ہوگا۔

(۱۳) بچے کی ولادت پر ہر اصل کو مبارکباد دی جائے گی۔

حنفیہ میں سے ابن نجیم نے ان میں سے اکثر فروع سے اتفاق کیا ہے، اور ان پر اضافہ کرتے ہوئے کہا ہے:

(۱۴) فرع کے لئے اپنے حربی اصل کو قتل کرنا جائز نہیں، البتہ اپنی طرف سے دفاع کرتے ہوئے قتل کرسکتا ہے[1]۔

انسان کے اصول سے متعلق جو خاص احکام گذرے ان میں کچھ اختلاف اور تفصیلات ہیں جن کو دیکھنے کے لئے ان کے ابواب کی طرف رجوع کیا جائے۔

و- اصل بمعنی متفرع منہ:

۱۰ - اس مفہوم کے مطابق اصل سے کچھ شرعی احکام متعلق ہیں جن میں سے کچھ فقہی قواعد ہیں، انہیں میں سے وہ ہیں جو "مجلۃ الاحکام العدلیۃ" میں درج ذیل دو دفعات میں آئے ہیں:

الف: کبھی اصل کے ثبوت کے بغیر فرع ثابت ہوجاتی ہے (دفعہ ۸۱)، چنانچہ اگر کسی شخص نے دو آدمیوں پر دعویٰ کیا کہ اس میں سے ایک نے اس سے کچھ رقم قرض لی ہے اور دوسرا اس کا کفیل بنا ہے، اور کفیل نے اقرار کیا اور دوسرے نے انکار کیا اور مدعی اپنے دعویٰ کو ثابت کرنے سے عاجز رہ گیا تو کفیل سے وہ مقدار لی جائے گی، اس لئے کہ آدمی اپنے اقرار کی وجہ سے **قابل مواخذہ** ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی مجہول النسب آدمی کے لئے اقرار کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے اور باپ نے انکار کردیا اور کوئی بینہ نہیں ہے تو اقرار کرنے والا اپنے اقرار کی وجہ سے ماخوذ ہوگا، چنانچہ جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے وہ اس سے میراث میں اپنا حصہ تقسیم کرالے گا، اور باپ کا باپ ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ب: جب اصل ساقط ہوگی تو فرع بھی ساقط ہوگی (دفعہ ۵۰) اور فرع کے ساقط ہونے سے اصل کا ساقط ہونا لازم نہیں آئے گا، پس اگر قرض خواہ نے مقروض کو بری کردیا اور دَین کفیل یا رہن کے ساتھ مربوط تھا تو کفیل بھی بری ہوجائے گا اور رہن بھی ساقط ہوجائے گا،

(۱) الاشباہ والنظائر للسیوطی، الاشباہ والنظائر لابن نجیم، سابقہ صفحات۔

بخلاف اس صورت کے کہ اگر قرض خواہ کفیل کو بری کردے یا رہن کو لوٹا دے تو دین ساقط نہ ہوگا۔

ز- اصل بمعنی مبدل منہ:

۱۱- جیسا کہ المجلہ کے ایک قاعدہ میں ہے جس کی عبارت ہے: ''اگر اصل دشوار ہوجائے تو بدل کی طرف رجوع کیا جائے گا'' (دفعہ ۵۳) اور اس کی مثال یہ ہے کہ مال مغصوب اگر موجود ہو تو اس کو بعینہ لوٹانا واجب ہے، اور اگر وہ ہلاک ہوجائے تو اس کا بدل لوٹایا جائے گا خواہ اس کا مثل ہو یا اس کی قیمت ہو۔

اور اگر عیب دار مبیع کا لوٹانا کسی شرعی مانع کی وجہ سے دشوار ہوجائے، مثلاً اگر مبیع کپڑا تھا اور خریدار نے اس کو رنگ دیا، پھر اس میں کوئی پرانا عیب ظاہر ہوا تو عیب کی وجہ سے واقع ہونے والے نقصان کو بائع سے واپس لے لے گا۔

لیکن اگر بدل سے مقصود کے حصول پانے سے قبل اصل پر قدرت حاصل ہوجائے تو حکم اصل کی طرف منتقل ہوجائے گا، مثلاً کوئی عورت حیض کے بدلے مہینوں کے ساتھ عدت گذار رہی تھی، تو اگر عدت کے دوران اسے حیض آجائے تو حکم اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور وہ حیض کے ذریعہ عدت گذارے گی، اور مثلاً تیمم کرنے والا اگر نماز کے درمیان پانی پائے تو اس پر اس نماز کے لئے وضو کرنا لازم ہوجائے گا[1]۔

ح- قیاس میں اصل:

۱۲- قیاس کے چار ارکان میں سے ایک رکن اصل ہے، اور وہ چاروں ارکان یہ ہیں: اصل، فرع، علت اور حکم، پس جو شخص ربا کے جاری ہونے میں مکئی کو گندم پر قیاس کرے اور ان دونوں میں علت جامعہ ان دونوں کا کیلی ہونا ہو تو گندم اس قیاس میں اصل اور مکئی فرع ہے، اور کیلی ہونا علت ہے، اور ربا کا حرام ہونا حکم ہے[1]۔

اس کی تفصیل کے لئے اصول کی کتابوں میں قیاس کے مباحث دیکھے جائیں، نیز اصولی ضمیمہ۔

ط: گھر بمقابلہ منفعت اور درخت بمقابلہ پھل کے معنی میں اصل:

۱۳- اصل کی بیع پھل کے بغیر اور پھل کی بیع اصل کے بغیر اور پھل کی شرط کے ساتھ اصل کی بیع پر فقہاء بحث کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے مثلاً کھجور کا درخت فروخت کیا اور فریقین نے صراحت نہیں کی کہ پھل کس کا ہوگا؟ تو وہ تابیر (گابھا لگانا) کے بعد جمہور کے نزدیک بائع کے لئے ہوگا اور توڑنے تک اسے چھوڑ دیا جائے گا، کھجور کے علاوہ دوسرے تمام درختوں کا بھی یہی حکم ہے اگر اس کے شگوفے کھل جانے یا پھل کے ظاہر ہونے کے بعد اس کی بیع کی جائے، اور اس سلسلہ میں قدرے اختلاف اور تفصیل ہے جس کا ذکر فقہاء کتاب البیع کے ''درختوں اور پھلوں کی بیع کے باب'' کے ضمن میں کرتے ہیں[2]۔

ی- مسئلہ کی اصل:

فقہاء اور علمائے اصول کے نزدیک اصل مسئلہ:

۱۴- فقہاء ''اصل مسئلہ'' کے لفظ کا اطلاق قرآن وسنت سے مستنبط کئے ہوئے فقہی قاعدہ پر کرتے ہیں اور اس پر جس کے لئے فروع

---

(۱) شرح المجلہ للأتاسی ۱/۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/۲۴۸، المستصفی ۲/۳۳۴ طبع بولاق۔

(۲) المغنی ۴/۷۴، ۱۰۳۔

صحت کی شہادت دیں(۱) جیسا کہ پہلے گذرا۔

اسی طرح وہ میراث میں اس کا اطلاق اس چھوٹے سے چھوٹے عدد پر کرتے ہیں جس سے فرض مسئلہ یا اس کے حصوں کو نکالا جائے(۲)۔

میراث میں اصل مسئلہ میراث کے مستحق وارثوں کے حصوں کے مخارج میں نظر کر کے جانا جاتا ہے، پس اگر مسئلہ میں صرف ایک وارث ہو تو اصل مسئلہ اس کے حصے کے مخرج سے ہوگا (مثلاً ثلث کا مخرج ثلاث ہے)، اور اگر مسئلہ میں ایک سے زیادہ وارث ہوں لیکن تمام ورثاء کے حصوں کے مخارج صرف نصف مخرج کے دو چند ہوں یا صرف ثلث کے مخرج کے دو چند ہوں تو اصل مسئلہ ان کے سہام کا سب سے بڑا مخرج ہوگا، مثلاً جب مسئلہ میں $\frac{1}{2}$ (نصف) اور $\frac{1}{4}$ (ربع) اور $\frac{1}{8}$ (ثمن) جمع ہوں تو اصل مسئلہ (۸) سے ہوگا، اس لئے کہ وہ ان کا سب سے بڑا عدد (مخرج) ہے، اور مثلاً جب $\frac{1}{3}$ (ثلث)، $\frac{2}{3}$ (دوثلث) اور $\frac{1}{6}$ (سدس) جمع ہوں تو اصل مسئلہ (۶) سے ہوگا اس لئے کہ وہ ان کا سب سے بڑا عدد (مخرج) ہے۔

لیکن جب مسئلہ میں وہ حصہ جمع ہو جس کا مخرج $\frac{1}{2}$ (نصف) یا اس کے مضاعفات (یعنی ربع، ثمن) ہوں، اس حصے کے ساتھ جس کا مخرج $\frac{1}{3}$ (ثلث) یا اس کے مضاعفات (یعنی دوثلث اور سدس) ہیں تو دیکھا جائے گا:

اگر مسئلہ میں $\frac{1}{2}$ (نصف) اور $\frac{1}{3}$ (ثلث) ہو تو اصل مسئلہ (۶) سے ہوگا، اور اگر مسئلہ میں $\frac{1}{4}$ (ربع) اور $\frac{1}{3}$ (ثلث) ہو تو اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوگا، اور اگر مسئلہ میں $\frac{1}{8}$ (ثمن) اور $\frac{1}{6}$ (سدس) ہو تو اصل مسئلہ (۲۴) سے ہوگا۔

ان سب کی تفصیل میراث میں اصول مسائل کی بحث میں مذکور ہے۔

مسائل کے اصول کی تبدیلی:

۱۵ - یہ اصول کبھی ایسے ہوتے ہیں جو مستحقین پر برابر تقسیم ہو جاتے ہیں اور کبھی نہیں ہوتے، اور اس وقت ان پر اضافہ کر کے یا ان میں کمی کر کے یا ان میں اصلاح جاری کر کے تصحیح کی ضرورت ہوتی ہے۔

الف- اس پر زیادتی اس وقت ہوتی ہے جب کہ مستحقین کے حصے اصل مسئلہ سے زیادہ ہوں، اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ مسئلہ میں عول ہوا ہے (دیکھئے: "عول" کی بحث)۔

ب- اور اس سے کم کرنا اس وقت ہوتا ہے جب کہ مستحقین کے حصے اصل مسئلہ کے سہام کے عدد سے کم ہو، اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ اس مسئلہ میں رد کا قاعدہ جاری ہوا ہے (دیکھئے: "رد" کی اصطلاح)۔

ج- اور اصلاح اس طرح ہوتی ہے کہ تبدیلی سے صرف اس کی شکل بدلتی ہے، اس کی مالیت میں فرق نہیں آتا، اور اس کی چند حالتیں ہیں:

پہلی حالت: اگر بعض ورثاء کو اصل مسئلہ سے ملنے والا حصہ ان پر کسر کے بغیر تقسیم ہونے کے قابل نہ ہو اور اس وقت کسر کو زائل کرنے کے لئے اصلاح جاری کرنے کی ضرورت پڑے تو اس اصلاح کا نام "تصحیح مسائل" ہے۔

دوسری حالت: اگر تقسیم ترکہ کے لئے دو حالت کا اعتبار کرنے کی ضرورت پڑے تاکہ وارثوں کو دو حصوں میں سے کم دیا جائے (جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ میت کی وفات کے وقت

---

(۱) المقدمات الممہدات لابن رشد ۱/ ۲۲ طبع مطبعۃ السعادہ، الموافقات للشاطبی ۱/ ۲۹ اور اس کے بعد کے صفحات، پہلا مقدمہ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

(۲) العذب الفائض شرح عمدۃ الفارض ۱/ ۱۵۸ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ القلیوبی ۳/ ۱۵۱ طبع عیسی البابی الحلبی۔

اس کی بیوی حاملہ ہو) تو اس صورت میں مسئلہ کا حساب دو مرتبہ کیا جاتا ہے: پہلی صورت میں حمل کو مذکر فرض کر کے، اور دوسری صورت میں اسے مؤنث فرض کر کے۔ پھر دونوں مسئلوں کے دونوں اصل پر اصلاح جاری ہوتی ہے جامع مسئلہ بناکر، جیسا کہ اس کی تفصیل میراث کی کتابوں میں (حمل کی وراثت) کی بحث میں آتی ہے۔

تیسری حالت: اگر ورثاء اس پر متفق ہو جائیں کہ کوئی وارث ایک متعین مقدار لے کر اپنے حصہ سے دست بردار ہو جائے تو اس کو ملنے والا حصہ باقی وارثوں میں تقسیم کیا جائے گا، اور یہ "تخارج" کے نام سے مشہور ہے (دیکھئے: "تخارج" کی بحث)۔

چوتھی حالت: اگر کسی آدمی کی وفات ہو جائے اور اس کی میراث بعض وارثوں کی وفات کے بعد ہی تقسیم کی جائے اور دوسرے میت کے بھی ورثاء ہوں تو اس کا نام "مناسخہ" ہے (دیکھئے: مناسخہ کی بحث)، اور یہ سب میراث کی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہے۔

ک- روایت کے باب میں اصل:

۱۶- احادیث کے راویوں اور اخبار کے نقل کرنے والوں کے نزدیک اصل وہ شیخ ہے جس سے روایت لی جائے، اور اس کے مقابلہ میں فرع وہ راوی ہے جو اس شیخ سے روایت کرے[1]، اور کتابوں کے لکھنے میں بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے، اصل وہ نسخہ کہلاتا ہے جس سے نقل کیا جائے اور نقل کیا گیا نسخہ فرع ہے۔

اور علمائے اصول ذکر کرتے ہیں کہ اگر اصل فرع کی اپنے سے روایت کرنے میں تکذیب کردے تو روایت کی گئی حدیث بالاتفاق ساقط ہو جائے گی، کیونکہ اس حدیث میں بیک وقت ان دونوں کا سچا ہونا ناممکن ہے، اس لئے کہ روایت کی صحت کے لئے ان دونوں کی صداقت ضروری ہے، اور اس کے فوت ہو جانے سے حدیث قابل حجت نہیں رہے گی، اس لئے کہ اس تکذیب نے ایک ایسا قوی شک پیدا کردیا جس کے بعد حدیث قابل حجت نہیں رہ سکتی۔

لیکن اگر اصل نے کہا: "لا أدري" (میں نہیں جانتا) یعنی اس نے صراحتًا راوی کی تکذیب نہیں کی تو اکثر لوگ کہتے ہیں کہ روایت حجت رہے گی اور اس کے لاأدری کہنے سے اس کا حجت ہونا ساقط نہ ہوگا، امام کرخی اور ابوزید کا قول اس کے خلاف ہے، اور امام احمد سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، اور پوری بحث "اصولی ضمیمہ" میں اور اصول کی کتابوں کے باب السنۃ میں دیکھی جائے[1]۔

ل- اصول العلوم:

۱۷- بسا اوقات لفظ (اصول) کی نسبت علوم کے اسماء کی طرف کی جاتی ہے، اور اس وقت اس سے مراد وہ عمومی قواعد ہوتے ہیں جن کی پیروی اس علم کے اصحاب اس کی تعلیم میں کرتے ہیں، اور وہ قواعد اس علم میں بحث واستنباط کے طریقے بتلاتے ہیں، اور کبھی وہ اصول ایک مستقل علم کو وجود بخشتے ہیں۔

چنانچہ اسی میں سے اصول تفسیر، اصول حدیث اور اصول فقہ ہے، لیکن اصول دین (جس کا نام علم عقائد، علم کلام اور فقہ اکبر بھی ہے) اس باب سے نہیں ہے، بلکہ وہ جیسا کہ صاحب کشف الظنون نے کہا ہے: ایسا علم ہے جس کے ذریعہ دینی عقائد پر حجت لاکر اور شبہات کو ان سے دور کر کے ان کو ثابت کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے[2]، اور اس کا نام اصول اس حیثیت سے نہیں ہے کہ وہ استنباط

---

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۷۰۔

(۱) شرح مسلم الثبوت ۲/ ۱۷۲۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۲۷۔

اورغور وفکر کے قواعد ہیں بلکہ اس حیثیت سے ہے کہ ان پر دین کی بنیاد ہوتی ہے، پس بیشک اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا اسلام اور اس کے مختلف فروعی احکام کی بنیاد ہے۔

الف - اصول تفسیر :

۱۸-علم اصول تفسیر : ایسے قواعد کے مجموعہ کا نام ہے جن سے مفسرین کوقرآن کے معانی کو سمجھنے اور آیات سے احکام اور عبرتیں معلوم کرنے میں رہنمائی حاصل کرنا چاہئے، یا (جیسا کہ ابن تیمیہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے) ان قواعد کلیہ کا نام ہے جن سے قرآن کے سمجھنے، اس کی تفسیر ومعانی کے جاننے اور اس میں حق اور باطل کے درمیان تمیز کرنے میں مدد ملتی ہے [۱]۔

ب - اصول حدیث :

۱۹- اس کا نام "علوم الحدیث"، "مصطلح الحدیث"، علم "درایۃ الحدیث" اور علم "الإسناد" بھی ہے، اور وہ ایسے عمومی قواعد کا مجموعہ ہے جن کے ذریعہ صحیح حدیث اور ضعیف وسقیم اور مقبول ومردود احادیث کا علم ہوتا ہے، اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ ان کے ذریعہ حدیث کی سند، متن، الفاظ اور معنی کے حالات معلوم ہوتے ہیں، اور اسی طرح حدیث کے سننے، اس کے لکھنے کی کیفیت اور اس کے راویوں اور طالبوں کے آداب کا علم ہوتا ہے۔

ج - اصول فقہ :

۲۰- وہ ایسا علم ہے جس سے شریعت کے فروعی احکام کو ان کے تفصیلی دلائل سے مستنبط کرنے کی کیفیت معلوم ہوتی ہے، اور علم اصول فقہ کا موضوع شریعت کے کلی دلائل ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے شریعت کے فروعی احکام کے استنباط کی کیفیت معلوم ہو، اور اس کے اصول، عربی اور بعض شرعی علوم، مثلاً علم کلام، علم تفسیر، علم حدیث اور بعض عقلی علوم سے ماخوذ ہیں۔

اور اس کی غرض شریعت کے فروعی احکام کو اس کے چاروں دلائل: کتاب وسنت اور اجماع وقیاس سے مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل کرنا ہے، اور اس کا فائدہ ان احکام کو صحیح طریقے پر مستنبط کرنا ہے۔

اور اس کے وضع کرنے کا محرک یہ ہے کہ فقہاء نے احکام اور دلائل کی تفصیلات اور اس کے عموم میں غور وفکر کیا تو انہوں نے پایا کہ دلائل کتاب وسنت اور اجماع وقیاس ہیں اور احکام وجوب، استحباب، اباحت، کراہت اور حرمت ہیں۔ اور انہوں نے احکام کی تفصیلات پر نظر کئے بغیر ان دلائل سے ان احکام پر اجمالاً استدلال کرنے کی کیفیت پر غور کیا، البتہ تمثیل کے لئے کہیں کہیں تفصیل پر بھی غور کیا، پس انہیں ان دلائل سے احکام پر استدلال کرنے کی کیفیت سے متعلق اور اس کے طریقوں اور شرائط کے بیان سے متعلق کچھ ایسے قضایا کلیہ کا علم حاصل ہوا جن قضایا کے ذریعہ بہت سے جزئی احکام کا ان کے تفصیلی دلائل سے استنباط کیا جاسکتا ہے، چنانچہ انہوں نے ان قواعد کو ضبط کیا اور محفوظ ومدون کیا اور ان پر کچھ اور ذیلی قواعد کا اضافہ کیا، اور اس سے متعلق علم کا نام انہوں نے اصول فقہ رکھا، اس فن میں سب سے پہلی تصنیف امام شافعیؒ کی ہے [۱]۔

فقہ اور اصول فقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ فقہ نام ہے تفصیلی دلائل سے مستنبط کئے گئے عملی احکام کو جاننے کا۔ پس فقہاء کا قول کہ نماز واجب ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے: "وَأَقِيمُوا

(۱) مقدمة في أصول التفسير لابن تیمیہ رص ۳ مطبعۃ الترقی دمشق۔

(۱) کشف الظنون ۱/ ۱۱۰، کشاف اصطلاحات الفنون ۱/ ۲۷۔

الصَّلوٰةَ"[1] (اور نماز قائم کرو) اور امر وجوب کے لئے آتا ہے، یہ دو حکم پر مشتمل ہے، ان میں سے ایک فقہی حکم ہے اور دوسرا اصولی حکم ہے۔ فقہاء کا یہ کہنا کہ نماز واجب ہے تو یہ ایک فقہی مسئلہ ہے، اور ان کا یہ کہنا کہ امر وجوب کے لئے ہے یہ اصولی قاعدہ ہے۔

أصل مسئلہ

دیکھئے: "أصل"۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۴۳۔

إصلاح

تعریف:

۱- إصلاح لغوی اعتبار سے إفساد (فاسد کرنا) کی ضد ہے، اور اصلاح حکمت کے تقاضے کے مطابق حالت کو درست کرنے کے لئے تبدیلی کرنے کا نام ہے[1]۔

فقہاء بھی اسی معنی میں اس لفظ کا استعمال کرتے ہیں۔

اس تعریف سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ لفظ اصلاح کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو مادی ہے اور اس چیز پر بھی جو معنوی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "أصلحت العمامة" (میں نے عمامہ کو درست کیا)، اور أصلحت بين المتخاصمين (میں نے دو جھگڑنے والوں کے درمیان صلح کرائی)۔

متعلقہ الفاظ:

الف- ترمیم:

۲- ترمیم کے لفظ کا اطلاق رسی اور گھر جب کہ اس کا بعض حصہ خراب ہوجائے وغیرہ کی اصلاح پر ہوتا ہے، اور یہ محض مادی امور ہیں، اور اگر لفظ ترمیم کا اطلاق اس چیز پر ہو جو معنوی ہے تو یہ اطلاق مجازی

(۱) لسان العرب، الصحاح، القاموس المحيط، المصباح المنير: مادہ (صلح)، الفروق في اللغة لأبي ہلال العسکری رص ۲۰۴۔

ہے، مجازاً کہا جاتا ہے: أحیا رمیم الأخلاق[1] (اس نے مردہ اخلاق کو زندہ کیا)۔

ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اصلاح عام ہے، اس لئے کہ حقیقتاً اس کا اطلاق مادی اور معنوی دونوں پر ہوتا ہے اور یہ اکثر دونوں کو جامع ہوتا ہے، جب کہ ترمیم اکثر جزئی ہوتی ہے۔

ب- ارشاد:

۳- ارشاد لغت میں دلالت (بتلانے) کے معنی میں ہے، فقہاء اسے خیر اور مصلحت پر دلالت کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، مصلحت خواہ دنیوی ہو یا اخروی، اور ارشاد کے لفظ کا اطلاق بیان کرنے پر ہوتا ہے، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ تبیین (بیان کرنے) میں اصلاح ہو، جب کہ اصلاح میں صلاح حاصل ہوتا ہے۔

وہ چیزیں جن میں اصلاح ہوسکتی ہے اور جن میں نہیں ہوسکتی:

۴- تصرفات کی دو قسمیں ہیں:

الف- وہ تصرفات جو حقوق اللہ ہیں، ان کے شرائط میں سے کسی شرط یا ان کے ارکان میں سے کسی رکن میں اگر خلل پیدا ہوجائے تو پھر کسی طرح اس کی اصلاح نہیں ہوسکتی، جیسا کہ اگر نمازی اپنی نماز میں قرآن کی قراءت چھوڑ دے اور حاجی وقوف عرفات چھوڑ دے تو اس نماز اور اس حج کی اصلاح کی کوئی صورت نہیں ہے، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں ''کتاب الصلاۃ'' اور ''کتاب الحج'' میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

لیکن اگر حقوق اللہ میں شرائط اور ارکان کے علاوہ کسی اور چیز میں خلل واقع ہو تو اس کی اصلاح ہوسکتی ہے، مثلاً سجدۂ سہو کے ذریعہ نماز کی اصلاح، اور مثلاً ممنوعات احرام میں سے کسی ممنوع چیز کے پیش آجانے کی صورت میں دم کے ذریعہ حج کی اصلاح اور اس طرح کی دوسری چیزیں۔

ب- وہ تصرفات جو حقوق العباد ہیں، ان کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ تصرفات جو عقد نہیں ہیں، مثلاً اتلاف (تلف کرنا)، قذف (کسی پر زنا کا الزام لگانا) اور غصب وغیرہ، کہ ان میں سے کوئی چیز اگر واقع ہوجائے تو کسی طرح اس کی اصلاح نہیں ہوسکتی، لیکن یہ اس بات سے مانع نہیں ہے کہ ان پر مرتب ہونے والے اثرات میں اصلاح ہو، اس بنا پر مثلاً اگر ضرر اتلاف کے آثار میں سے ہو تو اس ضرر کو ضمان کے ذریعہ رفع کیا جاسکتا ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

(۲) وہ تصرفات جو عقد ہیں: ان تصرفات کے کسی رکن میں اگر خلل واقع ہو یہاں تک کہ عقد اپنی اصل اور وصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہوجائے تو پھر اس کی اصلاح نہیں ہوسکتی جیسا کہ ''بطلان'' کی اصطلاح میں اس کی وضاحت آئے گی۔

لیکن اگر خلل اصل کے بجائے وصف میں واقع ہو تو حنفیہ کہتے ہیں کہ اس عقد کی اصلاح ہوسکتی ہے، جب کہ جمہور کا قول اس کے خلاف ہے، یہ بحث (فساد) کی اصطلاح میں آرہی ہے[1]۔

اصلاح کا اجمالی حکم:

۵- فقہاء کے کلام کا تتبع کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ اصلاح کا سب سے کم درجہ استحباب ہے، مثلاً مالک کا عاریت پر دی گئی چیز کی اصلاح کرنا تاکہ عاریت سے انتفاع برابر جاری رہے، جیسا کہ یہ فقہ کی

(۱) فرق ظاہر کرنے کے لئے دیکھئے: لسان العرب، اساس البلاغۃ: مذکورہ مادے الفروق فی اللغۃ رص ۲۰۳، ۲۰۷۔

(۱) المستصفی ار ۹۵، قلیوبی ۳ر ۱۹۔

کتابوں میں "کتاب العاریۃ" میں مذکور ہے۔

اور کبھی اصلاح واجب ہوتی ہے جیسا کہ سجدۂ سہو میں، کہ وہ نماز میں واقع ہونے والے خلل کی اصلاح کے لئے واجب ہے، جیسا کہ یہ "کتاب الصلاۃ" کے باب "سجود السہو" میں مذکور ہے، اور ضائع کردہ چیزوں کا ضمان واجب ہے، جیسا کہ یہ فقہ کی کتابوں کے "کتاب الضمان" میں مذکور ہے، اور دو باغی گروہوں کے درمیان صلح کرانا واجب ہے[1]، جیسا کہ فقہاء ومفسرین نے اسے اللہ تعالیٰ کے قول: "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا..."[2] (اور اگر مسلمانوں میں دو گروہ آپس میں لڑ پڑیں تو ان کے درمیان صلح کرادو...) کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔

اصلاح کے ذرائع اور بحث کے مقامات:

٦-فقہی احکام کے تتبع سے پتہ چلتا ہے کہ اصلاح متعدد ذرائع سے ہوتی ہے:

الف-نقص کی تکمیل کرنا: تو اگر اعضاء وضو میں سے کسی حصے پر پانی نہ پہنچے اور وہ خشک رہ جائے تو اس خشک حصے کو پانی سے دھوکر وضو کی اصلاح کی جاسکتی ہے، اس میں کچھ شرائط ہیں جن کا ذکر فقہاء نے وضو کی بحث میں کیا ہے، اور اسی طرح غسل کا حکم ہے۔

اسی طرح اگر اجارہ پر لی ہوئی چیز میں ایسا خلل یا نقصان پیدا ہوجائے جس کی وجہ سے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ رہے تو مالک پر واجب ہوگا کہ وہ اس کو درست کرائے، جیسا کہ فقہاء نے اسے "کتاب الاجارۃ" میں بیان کیا ہے۔

ب-ضرر کا معاوضہ دینا: اس کی مثال جنایات پر دیت کا واجب ہونا ہے، جیسا کہ فقہاء نے اسے "کتاب الدیات" میں بیان کیا ہے، اور اسی طرح اتلاف کا تاوان دینا ہے، جسے فقہاء نے "کتاب الضمان" میں بیان کیا ہے اور جیسا کہ (اتلاف) کی اصطلاح کے ذیل میں گذر چکا۔

ج-زکوات: مثلاً مال کی زکاۃ جو زکاۃ دینے والے کے لئے پاکیزگی کا اور فقیر کے لئے کفایت کا ذریعہ ہے، اور صدقۂ فطر جو روزہ دار کے لئے پاکیزگی اور فقیر کے لئے کفایت کا ذریعہ ہے[1]۔

د-عقوبات (سزائیں): یعنی حدود وقصاص، تعزیرات اور تادیب، اور ان سب کی مشروعیت اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اصلاح کا ذریعہ بنیں، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ"[2] (اور اے عقل والو! قصاص میں تمہارے لئے زندگی ہے)۔

ھ-کفارات: ان کی مشروعیت اس خلل کی اصلاح کے لئے ہوئی ہے جو مخصوص تصرفات میں واقع ہوتا ہے، جیسے کفارہ یمین، ظہار، اور قتل خطا وغیرہ کا کفارہ، جیسا کہ وہ اپنے ابواب میں مشہور ہے۔

و-ضرر سے بچانے کے لئے اختیار واپس لے کر تصرف سے روکنا: ضرر سے بچانے کا مطلب اصلاح ہے اور اختیارات واپس لینا مختلف حالات میں اصلاح کا سبب ہوتا ہے، ان میں سے ایک اس قاضی کو معزول کرنا ہے جو صحیح فیصلہ نہ کرے، اور ماں جب شادی کرلے اس کے حق حضانت کو ختم کرنا اور سفیہ پر حجر نافذ کرنا وغیرہ، جیسا کہ وہ فقہ کی کتابوں میں اپنے ابواب میں مذکور ہے۔

ز-ولایت، وصایت اور حضانت: ان سب کی مشروعیت محض اس

---

(١) تفسیر قرطبی ١٦/ ٣١٧ طبع دار الکتب، أحکام القرآن للجصاص ٣/ ٤٩٠ طبع اول۔
(٢) سورۂ حجرات/ ٩۔

(١) إحیاء علوم الدین ١/ ٢١٤۔
(٢) سورۂ بقرہ/ ١٧٩۔

وجہ سے ہوئی ہے کہ جس پر ولایت حاصل ہے اس کی اصلاح ہو، یا اس کے مال کی اصلاح ہو جیسا کہ یہ مسائل فقہی کتابوں میں ''کتاب النکاح''، ''باب الحجر'' اور ''حضانت'' میں مذکور ہیں۔

ح - وعظ: مثلاً اس بیوی کو نصیحت کرنا جس کی نافرمانی کا اندیشہ ہو، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ..."(1) (اور جو عورتیں ایسی ہوں کہ تمہیں ان کی نافرمانی کا اندیشہ ہو تو ان کو زبانی نصیحت کرو)، فقہاء اس کا ذکر ''کتاب النکاح'' کے ''باب العشرۃ'' میں کرتے ہیں، اور مثلاً عام حالات میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا، اس کی تفصیل شرعی آداب کی کتابوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ابواب میں ہے۔

ط- توبہ: یہ انسان کی حالت کی اصلاح کرتی ہے اور اس گناہ کو مٹاتی ہے جس کا اس نے ارتکاب کیا ہے اس کے بارے میں تفصیلی کلام ''باب القذف'' اور شرعی آداب کی کتابوں میں ہے۔

ی- إحیاء الموات (بنجر زمین کو آباد کرنا): زمین کی اصلاح بنجر اور ناقابل کاشت زمین کو قابل کاشت بناکر ہوتی ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل فقہی کتابوں کی ''کتاب إحیاء الموات'' میں مذکور ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جو معاصی سے باز رکھنے یا بھلائی کا کام کرنے کا ذریعہ ہو وہ اصلاح ہے۔

(1) سورۂ نساء / ۳۴۔

أصم

تعریف:

۱ - أصم: وہ شخص ہے جس میں بہرہ پن ہو، اور بہرہ پن قوت سماعت کا فقدان ہے، اور یہ کان اور آدمی کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: "رجل أصمّ"، بہرہ آدمی، "امرأة صمّاء"، بہری عورت، "أذن صمّاء"، بہرہ کان، جمع "صُمّ" آتی ہے(1)۔

فقہاء کے یہاں اس کا استعمال لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

بہرے مرد یا عورت سے چند احکام متعلق ہیں، جن میں سے زیادہ اہم درج ذیل ہیں:

عبادات میں:

۲ - خطبۂ جمعہ کے سننے کے لئے جتنی تعداد کا ہونا شرط ہے، اگر وہ سب (یا ان میں سے بعض) بہرے ہوں تو یہ کافی ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ان کا موجود ہونا کافی ہے، اس میں شافعیہ کا اختلاف ہے، انہوں نے بہرہ نہ ہونے کی شرط لگائی ہے، البتہ اگر ایک آدمی بہرہ ہو تو جائز ہے، اور حنابلہ کے نزدیک ان کا ہونا کافی ہے اگر سب بہرے نہ ہوں، حنابلہ

(1) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (صمم)۔

اور شافعیہ بہرے کے پیچھے نماز کو صحیح قرار دیتے ہیں اور اس کی امامت صحیح ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک بہرہ کا مقرر اور مستقل امام ہونا مناسب نہیں ہے، کیونکہ کبھی اس سے سہو ہوجائے گا اور اسے لقمہ دیا جائے گا (یعنی پیچھے سے سبحان اللہ کہا جائے گا) تو وہ نہیں سن سکے گا، تو یہ نماز کو فاسد کرنے کا سبب ہوگا[1]۔

معاملات میں:

الف-بہرہ کا فیصلہ اور اس کی شہادت:

۳-یہ جائز نہیں کہ بہرہ آدمی قضاء کی ذمہ داری قبول کرے، اور اگر وہ قاضی بنادیا جائے تو اس کو معزول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کے قاضی بنائے جانے میں لوگوں کے حقوق کا ضیاع ہے، اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے[2]۔

جہاں تک اس کی شہادت کا تعلق ہے تو جو چیزیں سننے سے تعلق رکھتی ہیں مثلاً قول، تو ان میں اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، لیکن جن افعال کو وہ دیکھتا ہے مثلاً کھانا اور مارنا، تو اس میں اس کی شہادت قبول کی جائے گی[3]۔

ب-قوت سماعت پر جنایت:

۴-کان پر زیادتی کی وجہ سے اگر اس کی منفعت جاتی رہے تو دیت

(۱) منتہی الإرادات ۱/ ۲۵۷، مغنی المحتاج ۱/ ۲۴۱ طبع مصطفی الحلبی، الحطاب ۲/ ۱۱۳ طبع النجاح لیبیا۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۱۵، الحطاب ۶/ ۱۰۰، منتہی الإرادات ۳/ ۴۶۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۲۲۶۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۸۵، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۳۳ طبع دار المعرفہ بیروت، منتہی الإرادات ۳/ ۵۵۲، المہذب ۲/ ۳۳۶ طبع دار المعرفہ۔

واجب ہوگی، اس لئے کہ حدیث ہے: "وفي السمع الدية"[1] (اور کان میں دیت ہے)، اور اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ایک ایسے شخص کے مقدمہ میں جس نے کسی شخص کو مارا تھا اور جس سے اس کی سماعت، بصارت، قوت جماع، اور عقل زائل ہوگئی تھی لیکن وہ آدمی زندہ تھا، چار دیت کا فیصلہ فرمایا تھا[2]، اس میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ قصاص واجب ہوگا یا نہیں[3]۔

بحث کے مقامات:

۵-بہرے سے متعدد احکام متعلق ہیں، مثلاً بہرہ کے اعتبار سے سجدۂ تلاوت کا حکم، خواہ وہ پڑھنے والا ہو یا سننے والا، اور مثلاً بہرہ کے عقود یعنی نکاح، بیع وغیرہ، انہیں ان کے مقامات پر دیکھا جائے۔

(۱) حدیث: "في السمع دية" کی روایت بیہقی (۸/ ۸۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اس کی سند کو ضعیف کہا ہے۔

(۲) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت بیہقی نے کی ہے (۸/ ۹۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور عبد الرزاق نے کی ہے (۱۰/ ۱۲ طبع المجلس العلمی)، اس کی سند متصل ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں، دیکھئے: التلخیص لابن حجر (۴/ ۳۵-۳۶ طبع دار المحاسن)۔

(۳) المہذب ۲/ ۲۰۲، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۶۸، منتہی الإرادات ۳/ ۳۱۷، الاختیار ۵/ ۴۳ طبع المعرفہ بیروت۔

اُصیل

تعریف:

۱ - اصیل لغت میں اصل سے مشتق ہے، اور اصل شی کسی چیز کی بنیاد اور اس چیز کو کہتے ہیں جس پر اس شی کا وجود موقوف ہو، اور اُصیل کا اطلاق اصل پر بھی ہوتا ہے [۱]، اور عصر کے بعد سے سورج ڈوب جانے کے وقت کے معنی میں بھی آتا ہے [۲]۔

فقہاء بھی اس لفظ کو ان ہی دونوں لغوی معنوں میں استعمال کرتے ہیں، فقہاء کفالہ اور حوالہ میں اُصیل اس کو کہتے ہیں جو ابتداءً مطالبہ کا حق رکھتا ہو، اور وکالہ میں اس کو کہتے ہیں جو ابتداءً تصرف کا مالک ہو۔

اجمالی حکم:

۲ - فقہی استعمالات کے اختلاف کی وجہ سے حکم مختلف ہوتا ہے، چنانچہ حوالہ میں جمہور فقہاء کے نزدیک اصیل بری ہو جاتا ہے [۳]، اس لئے کہ حوالہ کا معنی حق کو منتقل کرنا ہے، اور جب تک اصیل کا ذمہ فارغ نہ ہو حق کو منتقل کرنا متحقق نہیں ہوگا [۴]، لیکن کفالہ میں اصیل بری نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ کفالہ کے معنی مطالبہ کی ذمہ داری میں شریک ہوتا ہے، لیکن وکالہ میں فی الجملہ وکیل اصیل کی جگہ لے لیتا ہے، ان میں سے ہر ایک کی تفصیل اس کے باب میں موجود ہے۔

اُضاحی

دیکھئے: "اُضحیہ"۔

---

(۱) المفردات للاصبہانی، المصباح المنیر، الکلیات لابی البقاء، الفروق فی اللغۃ، الصحاح مادہ (أصل)۔

(۲) مختار الصحاح۔

(۳) المبسوط ۱۹/ ۱۶۰-۱۶۱، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۰۸ طبع دار المعرفہ، مغنی المحتاج ۲/ ۱۹۵، المغنی ۴/ ۵۲۱-۵۲۲ طبع الریاض۔

(۴) المبسوط ۱۹/ ۱۶۰-۱۶۱۔

إضافت

تعریف:

۱- اضافت اپنے فعل أضاف کا مصدر ہے أفعل کے وزن پر، لغت میں اس کا ایک معنی: ایک چیز کو دوسری چیز سے ملانا ہے یا اس کی اسناد کرنا ہے یا اس کی نسبت کرنا ہے۔

نحویوں کے نزدیک اضافت ایک اسم کو دوسرے اسم کے ساتھ اس طرح ملانا ہے کہ تعریف یا تخصیص کا فائدہ حاصل ہو[1]۔

حکماء کے نزدیک اضافت ایسی مکرر نسبت ہے کہ ایک کو دوسرے کے بغیر نہ سمجھا جاسکے، مثلاً أبوۃ اور بنوۃ (باپ ہونا یا بیٹا ہونا)۔

اور فقہاء کی اصطلاح میں اضافت کا مفہوم سابقہ لغوی معنوں سے الگ نہیں ہے اور وہ ہے: اسناد اور نسبت کرنا اور ایک چیز کو دوسری چیز سے ملانا۔

۲- حکم کی اضافت زمانۂ مستقبل کی طرف کرنے کا مقصد تصرف کے اثرات کو اس زمانۂ مستقبل تک مؤخر کرنا ہے جسے تصرف کرنے والے نے متعین کیا ہے، پس اضافت سبب پر حکم کے مرتب ہونے کو اس وقت تک مؤخر کرتی ہے جس وقت کی طرف سبب کی نسبت کی گئی ہے، لہذا اضافت کیا گیا سبب اس وقت کے آنے سے قبل پایا جاسکتا ہے جس کی طرف نسبت کی گئی ہے، جب کہ کوئی رکاوٹ نہ ہو، اور رکاوٹ کا نہ ہونا یعنی سبب کا تکلم بغیر کسی تعلیق کے کرنا سبب کے تحقق کا تقاضا کرتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ اضافت پر یہ بات مرتب ہوتی ہے کہ حکم مسبب اس وقت معین کے پائے جانے تک مؤخر ہوگا جو لامحالہ واقع ہونے والا ہے، کیونکہ زمانہ وجود خارجی کے لوازم میں سے ہے، لہذا اس کی طرف نسبت کرنا ایسی چیز کی طرف نسبت کرنا ہے، جس کا وجود قطعی اور یقینی ہے، اور اس جیسی صورت میں اضافت کا مقصد مضاف الیہ کو ثابت کرنا ہے[1]۔

اور جب اضافت ملانے کے معنی میں ہو تو ایسی صورت میں وہ زیادتی کے معنی میں ہوگی۔ اس لئے اس کے احکام (زیادۃ) کی اصطلاح کے ذیل میں آئیں گے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تعلیق:

۳- فقہاء کے نزدیک تعلیق کا مطلب ایک جملہ کے مضمون کے حصول کو دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول کے ساتھ مربوط کرنا ہے، اور تعلیق کی بعض صورتوں کو مجازاً یمین کہتے ہیں[2]۔

ابن نجیم نے "فتح الغفار" میں تعلیق اور اس اضافت کے درمیان جو حکم کی نسبت دوسرے زمانے کی طرف کرنے کے معنی میں ہے دو فرق بیان کیا ہے، لیکن ان دونوں میں سے کوئی بھی اعتراض سے محفوظ نہیں ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ تعلیق یمین ہے، اور اگر اس سے مقصود نیکی ہو تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ معلق منہی ہے اور حکم ثابت نہیں ہوگا، جب کہ اضافت سے سبب کا حکم اپنے وقت میں ثابت ہوتا ہے، اضافت اس کو روکتی نہیں ہے، لہذا سبب تو بغیر کسی مانع کے پایا جاتا

---

(۱) الصحاح للجوہری، القاموس المحیط، المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (ضیف)۔

(۱) تیسیر التحریر ۱/ ۱۲۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۹۲۔

ہے، اس لئے کہ زمانہ وجود کے لوازم میں سے ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ شرط میں وجود وعدم دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور اضافت میں یہ احتمال نہیں ہوتا [۱]، ان دونوں فرق پر اعتراضات اور ان کے جواب کے سلسلہ میں اصول کی کتابیں دیکھی جائیں۔

ب-تقیید (مقید کرنا):

۴-عقود میں تقیید یہ ہے کہ قولی تصرف میں کسی ایسے حکم کا التزام کیا جائے کہ اگر اس تصرف میں اس حکم کا ذکر نہ ہو تو وہ حکم نہیں سمجھا جاتا۔

ج-استثناء:

۵-استثناء ایسا قول ہے جس کے الفاظ مخصوص اور محدود ہیں اور وہ اس بات پر دلالت کرنے والا ہے کہ استثناء میں جس کا ذکر کیا گیا ہے وہ پہلے قول سے مراد نہیں لیا گیا ہے [۲]۔

استثناء اور اضافت کے درمیان فرق یہ ہے کہ استثناء میں حکم فی الحال ثابت ہوتا ہے، پس اگر اقرار کرنے والا یہ کہے: "لفلان علي عشرة إلا ثلاثا" (فلاں شخص کا مجھ پر دس ہے سوائے تین کے) تو اس صورت میں وہ سات کا اقرار کرنے والا ہوگا، بخلاف اضافت کے، کیونکہ اس میں حکم صرف اس صورت میں ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ زمانہ پایا جائے جس کی طرف حکم کی نسبت کی گئی ہے، جیسا کہ اگر اس نے (بیوی سے) کہا کہ تجھے شروع مہینے میں طلاق ہے، تو اس پر اس وقت طلاق پڑے گی جب مہینہ شروع ہوگا، اور جہاں تک استثناء کا تعلق ہے تو بغیر کسی عذر کے مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ سے مؤخر کرنا (یعنی فصل کے ساتھ بولنا) اسے باطل کردیتا ہے۔

(۱) فتح الغفار علی المنار ۲/ ۵۵-۵۶، تیسیر التحریر ۱/ ۱۲۸۔

(۲) المستصفی مع مسلم الثبوت ۲/ ۱۶۳، الأحکام للآمدی ۲/ ۸۳، المنہاج للبیضاوی مع شرح الأسنوی ۲/ ۹۳۔

د-توقف:

۶-یہاں پر توقف سے مراد اس تصرف کے حکم کا عدم نفاذ ہے جو ایسے شخص سے صادر ہو جو اس تصرف کا اہل تو ہے لیکن اس تصرف میں اس کو ولایت حاصل نہیں ہے، اور یہ توقف ان عقود میں ہوتا ہے جو توقف کو قبول کرنے والے ہیں، مثلاً بیع، اجارہ اور نکاح، پس اگر فضولی بیچے یا خریدے تو جو لوگ اس کے تصرف کے صحیح ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک عقد موقوف رہے گا، نافذ نہیں ہوگا جب تک کہ مالک بیع کی اجازت نہ دے دے، اور جس کے لئے فضولی نے خریدا ہے وہ خریداری کی اجازت نہ دے دے (اجازت کے بعد ہی یہ بیع وشراء صحیح ہوگا) [۱]۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ ان عقود میں جن کی اضافت مستقبل کی طرف ہے اور ان عقود میں جو موقوف ہوں کچھ مشابہت بھی ہے اور کچھ فرق بھی ہے، مشابہت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک الفاظ کے پائے جانے کے وقت موجود ہوتا ہے، البتہ حکم اپنے مضاف میں اس وقت تک نہیں پایا جاتا جب تک کہ وہ وقت نہ پایا جائے جس کی طرف حکم کی نسبت کی گئی ہے، اور عقد موقوف میں مالک کی اجازت تک موقوف رہتا ہے۔

اور فرق تین اعتبار سے ہے:

اول: یہ کہ عقد مضاف میں الفاظ سے حکم کا مؤخر ہونا خود الفاظ ہی سے ظاہر ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں ایجاب کی نسبت زمانہ مستقبل کی طرف ہوتی ہے، لیکن عقد موقوف میں حکم کے مؤخر ہونے کی وجہ الفاظ نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کے الفاظ تو تنجیزی ہیں، بلکہ اس کی

(۱) فتح القدیر ۵/ ۱۴۳، بدائع الصنائع ۶/ ۳۱۹، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۸۴، مواہب الجلیل ۴/ ۲۶۹۔

وجہ یہ ہے کہ تصرف ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جسے عقد میں ولایت حاصل نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ عقد موقوف میں حکم اجازت کے بعد تصرف کے وقت ہی سے نافذ ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں بعد کی اجازت سابقہ اجازت کی طرح ہوتی ہے، بخلاف عقد مضاف کے، کیونکہ اس میں حکم اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب وہ زمانہ آئے جس کی طرف حکم کی نسبت کی گئی ہے۔

سوم: یہ کہ عقد مضاف پر حکم اسی زمانہ میں مرتب ہوجاتا ہے جس کی طرف ایجاب کی نسبت کی گئی ہے، جب تک کہ ایجاب صحیح ہو، بخلاف عقد موقوف کے، اس لئے کہ اس میں جس شخص کو ولایت حاصل ہے، اگر اس نے اجازت نہیں دی ہے تو یہ عقد صحیح بھی ہوسکتا ہے اور رد بھی ہوسکتا ہے، تو مثلاً فضولی کی بیع اگر مالک اس کی اجازت نہ دے تو نافذ نہ ہوگی (1)۔

ھ- تعیین:

٧- تعیین کے معنی تحدید و اختیار کے ہیں، تو جو شخص اپنی بیویوں میں سے کسی ایک کو طلاق دے دے اور مطلقہ کو متعین نہ کرے تو تعیین کے مطالبہ کے وقت اس پر تعیین لازم ہوگی، پس اگر تعیین کے وقت اس نے کہا کہ یہ مطلقہ ہے اور یہ، یا یہ کہا کہ یہ مطلقہ ہے بلکہ یہ، یا یہ کہا کہ یہ مطلقہ ہے پھر یہ، تو تینوں صورتوں میں پہلی متعین ہوجائے گی، کیونکہ تعیین اختیار کو وجود میں لانا ہے نہ کہ گذشتہ کی خبر دینا ہے، اور بیان اس کے برعکس ہے، تو یہاں پر تعیین اور اضافت کے درمیان مشابہت ہے اس طرح پر کہ تصرف کا حکم تعیین تک یا اس زمانے تک مؤخر ہوجاتا ہے جس کی نسبت کی گئی ہے۔

(1) بدائع الصنائع ۲۱۹/۶، ۳، قلیوبی و عمیرہ ۲/ ۱۶۰۔

اور تعیین کفارۂ یمین کے افعال میں ہوتی ہے، اس لئے کہ جو شخص حانث ہوجائے تو اسے کفارہ کی ادائیگی میں غلام آزاد کرنے، کھانا کھلانے اور کپڑا پہنانے کے درمیان اختیار ہے، تو کفارہ روزہ کی طرف اس وقت تک منتقل نہیں ہوگا جب تک کہ اسے ان تینوں اعمال میں سے کسی ایک پر قدرت ہو، اور اگر اسے ان تینوں میں سے کسی ایک پر قدرت ہو تو اس پر اس کا متعین کرنا لازم ہوگا (1)۔

اضافت کے شرائط:

٨- اضافت کے صحیح ہونے کے لئے تین شرائط ہیں:

اول: یہ کہ اضافت اپنے اہل سے ثابت ہو، اور وہ ایسی شرط ہے جو تمام عقود و تصرفات میں مشترک ہے۔

دوم: یہ کہ یہ اضافت عقد یا تصرف کے ساتھ متصل ہو۔

سوم: یہ کہ یہ اضافت ان عقود وغیرہ میں ہو جن میں اضافت جائز ہے، ان دونوں شرائط کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اضافت کی اقسام:

٩- اضافت کی دو قسمیں ہیں:

اول: وقت کی طرف نسبت کرنا۔

دوم: شخص کی طرف نسبت کرنا۔

وقت کی طرف نسبت کرنے کے معنی یہ ہیں کہ عقد پر مرتب ہونے والے اثرات کو اس وقت کے آنے تک مؤخر کیا جائے جس کی طرف اس عقد کی نسبت کی گئی ہے، کیونکہ بعض عقود وہ ہیں جو وقت کی طرف نسبت کئے جانے کو قبول کرتے ہیں اور بعض وہ ہیں جو وقت کی طرف نسبت کئے جانے کو قبول نہیں کرتے، اور کسی شخص کی طرف

(1) حاشیہ قلیوبی و عمیرہ ۴/ ۵۳، ۳/ ۳۴۶، ۴/ ۲۵۳، مسلم الثبوت ۱/ ۶۹۔

نسبت کا مطلب یہ ہے کہ تصرف کے حکم کی نسبت کسی معلوم شخص کی طرف کی جائے۔

پہلی قسم

وقت کی طرف نسبت

۱۰ - اضافت تصرفات کی طبیعت کے تابع ہوتی ہے بعض تصرفات وہ ہیں جن کی نسبت وقت کی طرف کی جاتی ہے اور بعض وہ ہیں جن کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاتی۔

جن تصرفات کی اضافت وقت کی طرف کرنا صحیح ہے وہ طلاق، تفویض طلاق، خلع، ایلاء، ظہار، یمین، نذر، حتق، اجارہ، معاملہ، ایصاء، وصیت، قضاء، مضاربت، کفالہ، وقف، مزارعہ، اور وکالہ ہیں۔

کچھ ایسے تصرفات بھی ہیں جن کی اضافت وقت کی طرف کرنا صحیح نہیں ہے، مثلاً نکاح اور بیع وغیرہ۔

وہ تصرفات جو وقت کی طرف اضافت کو قبول کرتے ہیں:

طلاق:

۱۱ - جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر طلاق کی نسبت کسی نے ماضی کی طرف کی ہے تو فی الحال واقع ہوگی، اور شافعیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ لغو ہوجائے گی، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اس کی نیت کرے گا تو واقع ہوجائے گی ورنہ وہ لغو ہوجائے گی، لیکن طلاق کی اضافت اگر زمانۂ مستقبل کی طرف کی جائے تو جمہور اس کے قائل ہیں کہ طلاق اس وقت کے شروع میں واقع ہوگی جس کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ اگر طلاق کی اضافت ایسے وقت کی طرف کی جائے جس کا واقع ہونا یقینی ہے تو وہ فی الحال واقع ہوگی، کیونکہ زمانہ مستقبل یا ایسے زمانہ کی طرف طلاق کی نسبت کرنا جس کا آنا یقینی ہے نکاح کو مؤقت بنادیتا ہے تو ایسی صورت میں وہ نکاح متعہ کے مشابہ ہوجائے گا اور وہ حرام ہے، لہٰذا طلاق فوراً واقع ہوجائے گی [1]۔

تفویض طلاق کی اضافت مستقبل کی طرف کرنا:

۱۲ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ تفویض طلاق کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف کی جاسکتی ہے، یہی شافعیہ کا قول قدیم ہے (اس بنیاد پر کہ تفویض توکیل کے معنی میں ہے اور عورت کی طرف تفویض طلاق میں طلاق کا فوراً واقع ہونا شرط نہیں ہے)۔

شافعیہ کا قول جدید یہ ہے کہ تفویض تملیک کے معنی میں ہے اور اس میں طلاق کا فوراً واقع ہونا شرط ہے، اس لئے مستقبل کی طرف اضافت کرنا صحیح نہیں ہے [2]۔

وقت کی طرف خلع کی اضافت کرنا:

۱۳ - علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ خلع کی اضافت وقت کی طرف کی جاسکتی ہے، پس اگر شوہر نے وقت مقررہ سے قبل بیوی کو طلاق دے دی اور اس سے اس کا مقصد تعجیل کرنا تھا تو طلاق بائن واقع ہوگی اور شوہر اس عوض کا مستحق ہوگا جس پر فریقین کا اتفاق ہوا

---

(۱) البدائع ۳/ ۱۸۳۸، ۱۸۳۹ طبع الإمام، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۵۰-۳۵۱، الدسوقی ۲/ ۳۸۹-۳۹۰، ۴۰۶، مواہب الجلیل ۴/ ۶۶، ۶۸، ۹۱، ۹۲، کشاف القناع ۵/ ۲۷۳، ۲۷۵، الفروع ۳/ ۲۱۳، ۲۲۰، القلیوبی ۳/ ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۲، شرح الروض ۳/ ۳۰۲، مغنی المحتاج ۳/ ۳۱۳، المہذب ۲/ ۸۱۔

(۲) تحفۃ المحتاج ۸/ ۲۳، ۲۵، المہذب ۲/ ۸۱، البدائع ۳/ ۱۸۳۸، ۱۸۳۹، الدسوقی ۲/ ۴۰۶، ۴۰۷، کشاف القناع ۵/ ۲۵۴، ۲۵۶۔

تھا، لیکن اگر اس نے اس وقت کے گذرنے کے بعد طلاق دی جس کی طرف خلع کی اضافت کی گئی تھی تو طلاق واقع ہوجائے گی اور شوہر کو کچھ نہیں ملے گا[۱]، اس طلاق کے رجعی یا بائن ہونے میں فقہاء کے نزدیک تفصیل ہے، اسے "خلع" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

وقت کی طرف ایلاء کی اضافت کرنا:

۱۴ - جمہور فقہاء کے نزدیک وقت کی طرف ایلاء کی اضافت کرنا صحیح ہے، اس لئے کہ ایلاء یمین ہے، اور شرط پر یمین کی تعلیق اور وقت کی طرف اس کی اضافت صحیح ہے[۲]۔

وقت کی طرف ظہار کی اضافت کرنا:

۱۵ - حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وقت کی طرف ظہار کی اضافت کرنا صحیح ہے[۳]، اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ وقت کی طرف اس کی اضافت کرنا صحیح نہیں ہے، اس مسئلہ میں ہمیں شافعیہ کی کوئی رائے نہیں مل سکی۔

وقت کی طرف یمین کی اضافت کرنا:

۱۶ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وقت کی طرف یمین کی اضافت کرنا جائز ہے، اس تفصیل کے ساتھ جسے انہوں نے اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے[۱]، تفصیل کے لئے "ایمان" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

وقت کی طرف نذر کی اضافت کرنا:

۱۷ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نذر کی اضافت زمانۂ مستقبل کی طرف ہوسکتی ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے اللہ کے لئے یہ نذر مانی کہ ماہ رجب کا روزہ رکھوں گا، یا فلاں دن دو رکعت نماز پڑھوں گا[۲]، اس کی تفصیل "باب النذر" میں دیکھی جائے۔

وقت کی طرف اجارہ کی اضافت کرنا:

۱۸ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اجارہ کی اضافت فی الجملہ زمانۂ مستقبل کی طرف ہوسکتی ہے، اس کی تفصیل "اجارہ" کی اصطلاح میں دیکھی جائے[۳]۔

مستقبل کی طرف مضاربت کی اضافت کرنا:

۱۹ - حنفیہ نے وقت کی طرف مضاربت کی اضافت کرنے کو جائز قرار دیا ہے، حنابلہ کا صحیح قول بھی یہی ہے، جب کہ مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب عدم جواز کا ہے[۴]، اس کی تفصیل "مضاربت" کی اصطلاح میں دیکھئے۔

کفالت کی اضافت کرنا:

۲۰ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے کفالت کی اضافت کرنے کو جائز

---

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۹۳، ۱۸۹، الخرشی ۴/ ۲۵، شرح روض الطالب ۳/ ۲۵۹، کشاف القناع ۵/ ۲۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۴/ ۱۹۳۸ طبع الامام، الخرشی ۴/ ۹۰، القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۱-۱۲۔

(۳) بدائع الصنائع ۳/ ۲۳۲، التاج والاکلیل ۴/ ۱۱۱، کشاف القناع ۵/ ۳۷۳، نیز اس سلسلہ میں "ظہار" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

(۱) بدائع الصنائع ۳/ ۱۱، ۱۳، بلغۃ السالک ۱/ ۳۳۰-۳۳۱، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۷۰، کشاف القناع ۶/ ۲۳۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۹۳، ۹۵، مواہب الجلیل ۳/ ۳۳۷-۳۳۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۵۴، ۳۶۱، کشاف القناع ۶/ ۲۸۰۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۱۳۸، الدسوقی ۴/ ۱۲، قلیوبی ۳/ ۷۱، کشاف القناع ۴/ ۵، ۷۔

(۴) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۸، حاشیۃ الطحطاوی ۳/ ۳۶۵، شرح منح الجلیل

قرار دیا ہے، خواہ کفالت مال کے اندر ہو یا بدن کے اندر، اس لئے کہ وہ بغیر عوض کے تبرع اور احسان ہے، اور اس کے لئے مدت مقرر کرنا مقصود میں مخل نہ ہوگا، لہذا نذر کی طرح کفالت کی اضافت وقت کی طرف صحیح ہوگی۔

شافعیہ کے نزدیک کفالت اگر مال میں ہے تو اس کی نسبت کرنا یا اسے معلق کرنا بالاتفاق ناجائز ہے، اور صحیح قول کی رو سے بدن میں کفالت کا بھی یہی حکم ہے، اور اصح کے مقابلہ میں ان کے نزدیک ایک قول یہ ہے کہ بدن میں کفالت ہو تو اس کی اضافت وقت کی طرف جائز ہے[۱]، فقہاء کی آراء کی تفصیل ''کفالت'' کی اصطلاح میں ہے۔

وقف کی اضافت:

۲۱- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک وقف کی اضافت وقت کی طرف کرنا جائز ہے، شافعیہ اور حنابلہ بھی اس کی اضافت کو جائز قرار دیتے ہیں، مگر شافعیہ کے نزدیک ظاہر مذہب یہ ہے کہ وہ وقف کی اضافت کو اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جب کہ وہ آزاد کرنے کے مشابہ ہو، مثلاً وہ کہے کہ جب رمضان آئے گا تو اس کا گھر مسجد ہوجائے گا، کیونکہ اس نے اسے اللہ تعالیٰ کی ملکیت کے سوا ہر ملک سے آزاد کردیا[۲]۔

مزارعت اور مساقات کی اضافت کرنا:

۲۲- حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مستقبل کی طرف مساقات کی اضافت کرنا جائز ہے، مزارعت کے سلسلہ میں حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ وہ اضافت کو قبول کرتی ہیں، اس لئے کہ مزارعت اور مساقات ان کے نزدیک اجارہ کے معنی میں ہے اور اجارہ کی اضافت وقت کی طرف صحیح ہے تو اسی طرح مزارعت اور مساقات کی نسبت بھی صحیح ہوگی[۱]، مالکیہ نے اس میں مدت کا ذکر نہیں کیا ہے۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مزارعت اور مساقات میں اس کی حاجت نہیں پیش آتی کہ کسی ایسی مدت کی صراحت کی جائے جس میں کمال حاصل ہو، بلکہ اگر کسی نے کسی سے مدت کا ذکر کئے بغیر مزارعت یا مساقات کا معاملہ کیا تو جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے اہل خیبر کے لئے کوئی مدت متعین نہیں کی تھی[۲]۔

وقت کی طرف وصیت اور ایصاء کی اضافت کرنا:

۲۳- لغت میں وصیت اور ایصاء کے معنی ایک ہی ہیں، فقہاء استعمال میں ان دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، پس ایصاء کے معنی یہ ہیں کہ وہ کسی اور کے لئے یہ طے کرجائے کہ وہ اس کے مرنے کے بعد اس کا قائم مقام ہوگا، اور وصیت ایسا تصرف ہے جس کی اضافت موت کے بعد کے زمانہ کی طرف ہوتی ہے اور عام طور پر مال میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔

= ۳/ ۶۷۰، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۵۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۳۳، کشاف القناع ۳/ ۳۲۷۔

(۱) تبیین الحقائق ۴/ ۱۵۳، ۵/ ۱۳۸، رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۲۵۵، بدائع الصنائع ۶/ ۳، مواہب الجلیل ۵/ ۱۰۱، مغنی المحتاج ۲/ ۲۰۶، منتہی الارادات ۱/ ۴۱۳، کشاف القناع ۳/ ۳۱۴، نیز دیکھئے: ''کفالت یا ضمان'' کی اصطلاح۔

(۲) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۸، الفتاویٰ الہندیہ ۳/ ۳۰۵، ۴/ ۳۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۸۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۳۷۳، مغنی المحتاج ۲/ ۳۸۵، حاشیۃ قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۱۰۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۲۲۱، نیز دیکھئے: ''وقف'' کی اصطلاح۔

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۳۸، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۷۳، ۳۷۷، ۵۴۲، جواہر الاکلیل ۲/ ۱۲۳، ۱۲۵، روضۃ الطالبین ۵/ ۱۷۰، مغنی المحتاج ۲/ ۳۲۶، کشاف القناع ۳/ ۵۴۳۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۵۴۳، نیز دیکھئے: ''مزارعت'' اور ''مساقات'' کی اصطلاح۔

فقہاء کی رائے یہ ہے کہ وصیت اور ایصاء وقت کی طرف اضافت کو قبول کرتے ہیں [۱]۔

وکالت کی اضافت وقت کی طرف کرنا:

۲۴- حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ وکالت کی اضافت وقت کی طرف جائز ہے، شافعیہ کی تعریفات سے بھی یہی بات سمجھ میں آتی ہے، صاحب بدائع لکھتے ہیں: توکیل (وکیل بنانے) کا رکن کبھی وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے آئندہ کل تمہیں اس گھر کے فروخت کرنے کا وکیل بنایا تو وہ کل اور اس کے بعد وکیل بن جائے گا، اور کل سے پہلے وکیل نہیں ہوگا، کیونکہ وکیل بنانا مطلق تصرف ہے، اور مطلق تصرفات ان چیزوں میں سے ہیں جو شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال رکھتے ہیں، جیسا کہ طلاق اور عتاق [۲]۔

وہ عقود جن کی اضافت مستقبل کی طرف صحیح نہیں ہے:

۲۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع، نکاح، مال پر صلح کرنا، رجعت اور قسمت جیسے عقود مستقبل کی طرف اضافت کو قبول نہیں کرتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک شرکت بھی اسی کے مثل ہے، دوسرے فقہاء کا کوئی قول اس سلسلہ میں نہیں مل سکا [۳]۔

مالکیہ نے اس قاعدہ سے کہ نکاح اضافت کو قبول نہیں کرتا، درج ذیل صورتوں کو مستثنیٰ کیا ہے: اگر باپ نے اپنی بیٹی کے نکاح کی اضافت اپنی موت کی طرف کی اور مریض تھا، خواہ مرض خطرناک ہو یا نہ ہو، یا لمبا ہو یا مختصر ہو، اگر وہ اسی مرض میں مر جائے تو نکاح صحیح ہو جائے گا، کیونکہ یہ ایک مسلمان کی وصیت ہے [۱]۔

اسی طرح جمہور فقہاء کے نزدیک عقد ہبہ اضافت کو قبول نہیں کرتا ہے، بعض صورتوں میں مالکیہ کا اختلاف ہے، جسے انہوں نے اس کی جگہ پر ذکر کیا ہے [۲]۔

ان موضوعات میں سے ہر ایک کی تفصیل اور دلائل جاننے کے لئے ان کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے۔

دوسری قسم

آدمی کی طرف اضافت کرنا

۲۶- تصرف کرنے والا یا تو تصرفات کی اضافت اپنی طرف کرے گا یا غیر کی طرف کرے گا۔

الف-تصرف کی اضافت خود صاحب تصرف کی طرف کرنا:

۲۷- اصل یہ ہے کہ تصرف کرنے والا اس تصرف کی نسبت خود اپنی طرف کرے اور یہ کہ عقد براہ راست وہ شخص انجام دے جو سامان کا مالک ہے، اسی طرح سے طلاق ہے کہ شوہر ہی اس کا مالک ہے، لہذا ضروری ہے کہ طلاق کا وقوع اسی کی طرف سے ہو، پس اگر اس کی

---

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۸، الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۹۶، الخرشی ۸/ ۱۹۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۳۳۵، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۵۱، مغنی المحتاج ۳/ ۹۳ طبع الحلبی، کشاف القناع ۴/ ۵۱، ۳۹۵۔

(۲) بدائع الصنائع ۶/ ۲۰، الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۹۶، تبیین الحقائق ۵/ ۱۴۸، مواہب الجلیل ۵/ ۱۹۶، جواہر الإکلیل ۲/ ۱۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۸۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۸-۲۹، قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۴۰-۳۴۱، کشاف القناع ۳/ ۴۶۳، نیز دیکھئے ''وصیت'' کی اصطلاح۔

(۳) الزیلعی ۵/ ۱۴۸-۱۴۹، الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۹۶، القلیوبی ۲/ ۳۰۶، ۳۳۶، ۴/ ۴۔

= جواہر الإکلیل ۱/ ۲۶۳، ۲/ ۱۰۴، ۱۱۵، ۲۳، الدسوقی ۲/ ۳۳۹، ۳۲۰، ۳/ ۹۸، ۵۱۷، کشاف القناع ۳/ ۵۰۶، ۵۰۷، ۵/ ۳۴۳، الفروع ۳/ ۶۸۴، ۸۵۶۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۴۴، المواق بہامش الحطاب ۳/ ۴۲۸۔

(۲) الزیلعی ۵/ ۱۴۸، القلیوبی ۳/ ۱۱۱، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۱۲، کشاف القناع ۴/ ۲۹۹۔

اجازت کے بغیر کوئی دوسرا اس کی بیوی کو طلاق دے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

ب-صاحب تصرف کا اپنے غیر کی طرف تصرف کی اضافت کرنا:

۲۸- اگر صاحب تصرف اپنے غیر کی طرف تصرف کی اضافت کرے تو اضافت یا تو اس غیر کی اجازت سے ہوگی یا اس کی اجازت کے بغیر ہوگی، تو اگر اس غیر کی اجازت سے اس کی طرف اضافت کی جائے جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے تو وہ صحیح ہے، اگر کسی شخص نے دوسرے کو بیع یا طلاق میں یا ہبہ یا ودیعت کے پہنچانے میں وکیل بنایا تو وکیل اس معاملہ میں جس کا اس نے وکیل بنایا ہے مؤکل کے قائم مقام ہوجائے گا، اور وکیل کے تصرفات معتبر ہوں گے[1]۔

اور اگر دوسرے کی طرف تصرف کی اضافت اس کی اجازت کے بغیر کی گئی ہے تو اس صورت میں اس تصرف کو دیکھا جائے گا، اگر وہ ایسا تصرف ہے جس میں غیر کی اجازت کی ضرورت نہیں پڑتی تو وہ صحیح ہوگا جیسے وصی کا ان لوگوں کے حق میں تصرف جن پر اسے وصی بنایا گیا ہے، اس لئے کہ جس شخص نے دوسرے کو وصی بنایا کہ وہ اس کی وفات کے بعد اس کی اولاد کی نگرانی میں اس کا قائم مقام ہو تو اس صورت میں وصی کو اس کی حاجت نہ ہوگی کہ وہ اپنے تصرفات میں ان موصی علیہم (اولاد) کی اجازت حاصل کرے، کیونکہ وہ لوگ اس کی وصایت کے ماتحت ہیں، اس لئے ان پر وصی کے تصرفات وصی بنانے والے کی بات پر عمل کرتے ہوئے نافذ ہوں گے[2]۔

اس معنی میں وصیت ہی کی طرح ولایت بھی ہے، اس لئے کہ ولی

(۱) دیکھئے: "وکالت" کی اصطلاح۔

(۲) دیکھئے: "وصیت" کی اصطلاح۔

کے تصرفات ان لوگوں پر نافذ ہوتے ہیں جن پر اسے ولایت حاصل ہے اور اسے ان کی اجازت کی ضرورت نہیں پڑتی[1]۔

اسی طرح وہ قیم جسے قاضی متعین کرتا ہے اس کے تصرفات صحیح ہیں، اور اسے اس شخص کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے جس پر اسے قوامیت حاصل ہے۔

۲۹-لیکن اگر دوسرے کی اجازت کا محتاج ہو تو وہ اس فضولی کا تصرف ہے جو اجازت، وصایت، ولایت اور قوامیت کے بغیر بیع وغیرہ میں تصرف کرتا ہے۔

فضولی کے تصرفات کی صحت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ اور (ایک قول کی رو سے) مالکیہ اور قول قدیم کی رو سے امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ فضولی اگر خرید وفروخت کے سلسلہ میں تصرف کرے تو اس کا یہ تصرف مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے تو نافذ ہوگا ورنہ نہیں۔

اور مالکیہ کا مذہب (ایک قول کی رو سے) اور امام شافعی کا قول جدید اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ خرید وفروخت سے متعلق فضولی کا تصرف باطل ہے، حتی کہ اگر مالک اسے جائز قرار دے دے تب بھی جائز نہ ہوگا۔

حنابلہ نے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کے لئے اس کی اجازت کے بغیر کوئی ایسی چیز خریدی جو اس کے ذمہ میں ہے تو اگر خریدار نے عقد میں اس شخص کا نام نہیں لیا جس کے لئے وہ شی خریدی ہے تو یہ معاملہ صحیح ہوگا، مثلاً یوں کہا کہ "میں نے یہ خریدا" اور یہ نہیں کہا کہ "میں نے فلاں کے لئے خریدا" تو اس صورت میں عقد صحیح ہوجائے گا، خواہ خریدار نے نقد ثمن اس شخص کے مال سے ادا کیا جس کے لئے وہ چیز خریدی ہے یا اپنے مال سے ادا کیا

(۱) دیکھئے: "ولایت" کی اصطلاح۔

یا سرے سے اسے نقد ثمن ہی ادا نہ کیا ہو، کیونکہ وہ اپنے ذمہ میں تصرف کرنے والا ہے اور اس کا ذمہ قابل تصرف ہے اور جو ثمن اس نے نقد دیا ہے وہ اس چیز کا عوض ہے جو اس کے ذمہ میں ہے، لیکن اگر اس نے عقد میں اس شخص کا نام ذکر کردیا اور اس کی طرف سے اجازت نہیں تھی تو عقد صحیح نہ ہوگا۔

اور مالکیہ کا مذہب (ان کے تیسرے قول کی رو سے) یہ ہے کہ فضولی کا تصرف عقار (جائداد غیر منقولہ) کی خرید فروخت سے متعلق باطل ہے، اور سامانوں میں جائز ہے یعنی منقولہ چیزوں میں اس کا تصرف صحیح ہے، اس کے علاوہ زمین اور گھر وغیرہ میں صحیح نہیں [1]۔

(۱) بدائع الصنائع ۶/ ۳۰۱۵ طبع الإمام حاشیہ رد المحتار ۴/ ۱۴۰ طبع الأميريہ حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۱۲ طبع دار الفکر، جواہر الإکلیل ۲/ ۵ طبع دار المعرفہ، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۱۶۰ طبع دار إحیاء الکتب العربیہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۸۹-۳۹۰ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، کشاف القناع ۳/ ۵۷ طبع مکتبۃ النصر، مطالب أولی النہی ۳/ ۱۹ طبع المکتب الإسلامی، دیکھئے: "بیع الفضولی" کی اصطلاح۔

إضجاع

تعریف:

۱ - إضجاع أضجع کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: أضجعته إضجاعاً (میں نے اس کا پہلو زمین پر رکھا)[1]، اصطلاح میں بھی اس کا یہی مفہوم ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اضطجاع (لیٹنا):

۲-انسان کا خود سے اپنا پہلو زمین پر رکھنا اضطجاع کہلاتا ہے، یہ فعل لازم ہے اور اضجاع متعدی ہے[2]، اور اس بنیاد پر اضطجاع اور إضجاع کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ اضطجاع اس شخص کے بارے میں کہا جائے گا جو خود لیٹے اور اپنا پہلو زمین پر رکھ دے اور إضجاع اس وقت بولا جائے گا جب کوئی دوسرا اسے لٹائے۔

سجدہ میں اضطجاع یہ ہے کہ وہ اس طرح سمٹ جائے کہ اس کا پیٹ اس کی رانوں سے مل جائے، علاحدہ نہ رہے[3]۔

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (ضجع)۔
(۲) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (ضجع)۔
(۳) لسان العرب مادہ (ضجع)، المغرب للمطرزی، قواعد الفقہ لمحمد المجددی رص ۱۸۳ طبع ڈھاکہ مدرسہ عالیہ۔

ب-استلقاء (چت لیٹنا):

۳-استلقاء کا مطلب گدی کے بل سونا ہے[1]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴-ذبیحہ کو لٹانے اور اس کو راحت پہنچانے کے حکم کی تفصیل فقہاء الذبائح کے باب میں بیان کرتے ہیں، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ مستحب ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں آثار وارد ہیں، اور اس لئے بھی کہ اس میں ذبیحہ کو راحت پہنچانا اور اس کی تکلیف کو ہلکا کرنا ہے، اسی طرح فقہاء ''باب الجنائز'' میں جہاں قریب المرگ شخص کا تذکرہ کرتے ہیں اور میت کے دفن کا مسئلہ بیان کرتے ہیں وہاں اضجاع پر گفتگو کرتے ہیں، اس حیثیت سے کہ میت کو داہنے کروٹ پر قبلہ رو لٹانا مسنون ہے۔ اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اتفاق ہے، کیونکہ اس سلسلہ میں احادیث وآثار وارد ہیں، (دیکھئے: ''جنازہ'')[2]۔

(۱) لسان العرب: مادہ (لقی)۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۰۵، الفتاوی الہندیہ ۱؍۱۵۷، ۱۶۶ طبع بولاق، المغنی ۲؍۴۴۸، ۴۵۱ طبع الریاض، مواہب الجلیل ۲؍۲۱۹، ۲۳۳ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۲؍۴۴۶ طبع المکتبۃ الاسلامیہ۔

اُضحیہ

تعریف:

۱-''اُضحِیّۃ'' یاء کی تشدید اور ہمزہ کے ضمہ یا اس کے کسرہ کے ساتھ ہے، اس کی جمع اَضاحی یاء کی تشدید کے ساتھ بھی آتی ہے اور اسے ضاد کے فتحہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ ''الضَّحِیّۃ'' بھی کہا جاتا ہے۔ جس کی جمع ''ضحایا'' ہے۔ اسے ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ ''اَضحاۃ'' بھی کہا جاتا ہے، اس کی جمع ''اَضحیٰ'' ہے، اور تحقیق شدہ بات یہ ہے کہ یہ اسم جنس جمع ہے[1]، اسی لفظ سے ''یوم الاَضحیٰ'' نام رکھا گیا ہے یعنی وہ دن جس میں لوگ قربانی کرتے ہیں[2]۔

اہل لغت نے اس کی دو تعریفیں کی ہیں:

اول: وہ بکری جو چاشت کے وقت ذبح کی جائے یعنی دن کے بلند ہونے کے وقت اور اس سے متصل وقت میں، اس معنی کو صاحب ''لسان العرب'' نے ابن الأعرابی سے نقل کیا ہے۔

دوم: وہ بکری جو قربانی کے دن ذبح کی جائے اس معنی کو بھی صاحب ''لسان العرب'' نے ذکر کیا ہے۔

جہاں تک شریعت کی اصطلاح میں اس کے معنی کا تعلق ہے تو

(۱) اسم جنس جمع وہ ہے جس کے درمیان اور اس کے واحد کے درمیان ہائے تانیث کے ذریعہ فرق کیا جاتا ہے مثلاً شجر اور شجرہ یا یائے مشدد کے ذریعہ فرق کیا جاتا ہے مثلاً عرب اور عربی۔

(۲) القاموس اور اس کی شرح، لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط: مادہ (ضحی)۔

اُضحیہ اس جانور کو کہا جاتا ہے جو قربانی کے دنوں میں مخصوص شرائط کے ساتھ اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ذبح کیا جائے [1]، لہذا جو جانور اللہ کے تقرب کے علاوہ کسی اور مقصد سے ذبح کیا جائے وہ اُضحیہ نہیں ہے، جیسے وہ ذبیحے جو فروخت کرنے یا کھانے یا مہمان کی تعظیم کے لئے ذبح کئے جاتے ہیں، اسی طرح وہ ذبیحے جو قربانی کے دنوں کے علاوہ دوسرے ایام میں ذبح کئے جائیں وہ بھی اُضحیہ نہیں کہلائیں گے، خواہ وہ اللہ کا تقرب حاصل کرنے ہی کی غرض سے ذبح کئے جائیں، اسی طرح وہ جانور بھی اُضحیہ نہیں ہے جو بچہ کے عقیقہ کی نیت سے ذبح کیا جائے، یا حج میں دم تمتع یا دم قران کے طور پر ذبح کیا جائے یا حج میں کسی واجب کے ترک یا فعل ممنوع کے ارتکاب کے بدلے میں ذبح کیا جائے یا ہدی کی نیت سے ذبح کیا جائے، تفصیل آگے آرہی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-قربان:

۲-قربان وہ عمل ہے جس سے بندہ اپنے رب کا تقرب حاصل کرے، خواہ وہ ذبائح ہوں یا کچھ اور۔

اُضحیہ اور دوسرے قرابین (عبادات) میں عام تعلق یہ ہے کہ ان سب سے اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے، پس اگر قرابین ذبائح کی شکل میں ہوں تو اُضحیہ کا تعلق اس کے ساتھ زیادہ قریب ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں ایسے ذبائح ہونے میں مشترک ہیں جن سے اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے تو قربان اُضحیہ کے مقابلہ میں عام ہے۔

ب-ہدی:

۳-ہدی وہ مویشی ہے جو قربانی کے دنوں میں حرم میں تمتع یا قران کی وجہ سے یا حج یا عمرہ کے واجبات میں سے کسی واجب کے ترک یا ان کے ممنوعات میں سے کسی فعل ممنوع کا ارتکاب کر لینے کی وجہ سے ذبح کیا جائے، یا بطور تطوع محض اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے ذبح کیا جائے اور ہدی اور اُضحیہ میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ذبیحہ ہے اور مویشی ہے، اور قربانی کے دنوں میں ذبح کیا جاتا ہے اور دونوں کا مقصد اللہ کا تقرب حاصل کرنا ہوتا ہے۔

اور ہدی (جو تمتع یا قران یا ترک واجب یا فعل محظور کی وجہ سے ہو) اور اُضحیہ میں ایک ظاہری فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ اُضحیہ تمتع اور قران کی وجہ سے نہیں کی جاتی ہے اور نہ وہ کسی فعل ممنوع یا ترک واجب کا کفارہ ہوتی ہے۔

لیکن ہدی جس کا مقصد محض تقرب ہو اس میں اور اُضحیہ میں بڑی مشابہت ہے، خاص طور پر ان لوگوں کا اُضحیہ جو منیٰ میں مقیم ہوں، خواہ وہ وہاں کے باشندے ہوں یا حجاج کرام ہوں، اس لئے کہ وہ مویشیوں کا ذبیحہ ہے جو حرم میں قربانی کے دنوں میں اللہ کا تقرب حاصل کرنے کی خاطر ذبح کیا جاتا ہے، یہی سب صفات ہدی کی بھی ہیں، اس لئے ان دونوں کے درمیان نیت ہی کی بنیاد پر فرق کیا جا سکتا ہے تو جس میں ہدی کی نیت کی جائے وہ ہدی ہے اور جس میں اُضحیہ کی نیت کی جائے وہ اُضحیہ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نیت الفاظ کے ذریعہ نیت کرنے کا نام نہیں ہے، نیت کا تعلق معانی سے ہے (بلکہ نیت تو ایک معنوی شی ہے) تو ہدی کی نیت کرتے وقت اور قربانی کی نیت کرتے وقت نیت کرنے والے کے دل میں کون سا معنیٰ پیدا ہو؟ یہاں تک کہ نیت ان دونوں کے درمیان حد فاصل بن سکے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہدی کی نیت

---

(۱) شرح المنہج بحاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۴، الدر المختار مع حاشیۃ ابن عابدین ۵/ ۱۱۱۔

کرنے والے کے دل میں اس جانور کو حرم کو ہدیہ کرنا اور اس کی تعظیم کرنا ہوتا ہے اور قربانی کی نیت کرنے والے کے دل میں فضیلت والے دنوں (ایامِ نحر) میں ذبح کو خاص کرنا ہوتا ہے، اس میں حرم کو ہدیہ کرنے کا لحاظ نہیں ہوتا۔

اس کے ساتھ یہ بھی پیش نظر رہے کہ مالکیہ کی رائے میں حاجی قربانی نہیں کرتا، جیسا کہ آگے آرہا ہے تو ان کے نزدیک نفلی ہدی اور قربانی کے درمیان فرق ظاہر ہوگا، لہذا حاجی جو جانور ذبح کرتا ہے وہ ہدی ہے اور غیر حاجی جو جانور ذبح کرتا ہے وہ قربانی ہے۔

ج- عقیقہ:

۴- عقیقہ اس مویشی جانور کو کہا جاتا ہے جو بچے کی پیدائش کی نعمت پر اللہ تعالی کے شکریہ کے طور پر ذبح کیا جاتا ہے، بچہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، اس میں کوئی شک نہیں کہ عقیقہ قربانی سے مختلف ہے کہ قربانی زندگی کی نعمت کا شکریہ ہے، بچے کی نعمت کا شکریہ نہیں ہے، تو اگر کسی انسان کے گھر عید الاضحیٰ کے دن بچہ کی ولادت ہو اور وہ ولادت کی صورت میں اللہ کی نعمت کا شکر ادا کرتے ہوئے بچہ کی طرف سے جانور ذبح کرے تو یہ ذبیحہ عقیقہ کہلائے گا اور اگر وہ اس بچہ کی طرف سے اللہ تعالی کے اس انعام کا شکر ادا کرنے کی غرض سے جانور ذبح کرے کہ اللہ نے خود اس بچہ کو اس خاص وقت میں وجود بخشا اور زندگی عطا کی تو یہ ذبیحہ قربانی ہوگا۔

د- فرع اور عتیرہ:

۵- فَرَع، فا اور راء کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اسے فرعہ بھی کہا جاتا ہے، یعنی جانور کا پہلا بچہ۔ زمانۂ جاہلیت میں لوگ اسے اپنے معبودوں کے نام سے اس امید پر ذبح کرتے تھے کہ اس سے مال میں برکت ہوگی اور اس کی نسل زیادہ ہوگی، پھر مسلمان اسے اللہ تعالی کے لئے ذبح کرنے لگے۔

اور عتیرہ عین کے فتحہ کے ساتھ: وہ ذبیحہ ہے جسے اہل جاہلیت رجب کے پہلے عشرہ میں اپنے معبودوں کے نام سے ذبح کرتے تھے اور اس کا نام عتر (عین کے کسرہ اور تا کے سکون کے ساتھ) رکھتے تھے اور رجبیہ بھی رکھتے تھے، پھر مسلمان اسے بغیر وجوب اور زمانہ کی پابندی کے اللہ تعالی کے لئے ذبح کرنے لگے۔

قربانی کا ان دونوں سے تعلق یہ ہے کہ یہ دونوں قربانی کے ساتھ اس مقصد میں شریک ہیں کہ ان سب ذبائح کا مقصد اللہ تعالی کا تقرب ہے اور قربانی کے درمیان اور ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ ظاہر ہے، کیونکہ فرع کا مقصد اونٹنی وغیرہ کے پہلے بچہ پر اللہ تعالی کا شکر ادا کرنا ہے اور اس میں برکت کی امید رکھنا ہے اور عتیرہ کا مقصد اللہ تعالی کا شکر ادا کرنا ہے کہ اس نے جانور کے ذبح کے وقت تک زندگی کی نعمت سے نوازے رکھا اور قربانی کا مقصد اس بات پر اللہ تعالی کا شکر ادا کرنا ہے کہ ذی الحجہ کے محترم مہینے کے فضیلت والے ایام کے آنے تک اس نے زندگی کی نعمت سے نوازے رکھا[1]۔

قربانی کی مشروعیت اور اس کی دلیل:

۶- قربانی کتاب وسنت سے بالاتفاق مشروع ہے، قرآن کریم کی درج ذیل آیت سے اس کی مشروعیت ہے: **"فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ"**[2] (پس آپ اپنے رب کے لئے نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے)۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ: عید کی نماز پڑھو اور بدنہ (اونٹوں،

---

(۱) المجموع ۸/ ۴۴۳-۴۴۴۔
(۲) سورۂ کوثر/ ۲۔

گایوں) کی قربانی کرو[1] اور سنت میں متعدد احادیث ہیں جو بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے قربانی کی ہے اور دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے اس کی فضیلت بیان فرمائی ہے اور اس کی ترغیب دی ہے اور اس کو چھوڑنے سے نفرت دلائی ہے۔

انہیں میں سے ایک صحیح حدیث وہ ہے جو حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "ضحى النبيﷺ بكبشين أملحين أقرنين، ذبحهما بيده، وسمى وكبر، ووضع رجله على صفاحهما"[2] (نبی ﷺ نے دو چتکبرے سینگ والے مینڈھے قربان کئے، آپ ﷺ نے اپنے دست مبارک سے انہیں ذبح کیا اور بسم اللہ، اللہ اکبر پڑھا اور اپنا پیر ان کے پہلو پر رکھا)۔

اور کچھ دوسری احادیث ہیں جن میں سے بعض آگے آرہی ہیں، انہیں میں سے آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "من كان له سعة ولم يضحّ فلا يقربن مصلانا"[3] (جس شخص کو وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ میں نہ آئے)۔

قربانی کی مشروعیت ہجرت نبوی کے دوسرے سال ہوئی ہے اور

(۱) بُدن باء کے ضمہ اور دال کے سکون کے ساتھ بدنہ کی جمع ہے یعنی ایک اونٹ خواہ نر ہو یا مادہ، اس کے بدن کی ضخامت کی وجہ سے اس کا نام بدنہ رکھا گیا، اور بسا اوقات بدنہ کا اطلاق اونٹ اور گائے میں سے ہر ایک کے فرد پر ہوتا ہے گائے میں نحر اور ذبح دونوں جائز ہیں اگرچہ ذبح افضل ہے جیسا کہ ''ذبائح" میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

(۲) حضرت انس بن مالکؓ کی حدیث: "ضحى النبي بكبشين أملحين" کی روایت مسلم (۳/۱۵۵۶-۱۵۵۷ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "من كان له سعة..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۴۴ طبع الحلبی) اور حاکم (۲/۳۸۹-۳۹۰ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے، اس حدیث کو حاکم نے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی اس کی تصدیق کی ہے۔

اسی سال عیدین کی نماز اور مال کی زکاۃ مشروع ہوئی ہے[1]۔

اور جہاں تک اس کی مشروعیت کی حکمت کا تعلق ہے تو وہ زندگی کی نعمت پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا ہے اور سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی سنت کو زندہ کرنا ہے، جب کہ اللہ رب العزت نے انہیں قربانی کے دن اپنے لڑکے اسماعیل علیہ السلام کی طرف سے فدیہ ذبح کرنے کا حکم دیا تھا، اور اس کی مزید حکمت یہ ہے کہ مرد مومن اس بات کو یاد رکھے کہ ابراہیم واسماعیل علیہما السلام کا صبر کرنا اور ان کا اللہ کی اطاعت اور اس کی محبت کو اپنی جان اور اولاد کی محبت پر ترجیح دینا فدیہ کا اور بلا کے دور ہونے کا سبب ہوا تو جب مومن اس بات کو یاد رکھے گا تو اللہ کی طاعت پر صبر اور اس کی محبت کو نفس کی خواہش اور شہوت پر مقدم کرنے میں ان کی اقتدا کرے گا[2]۔

یہاں پر یہ سوال ہوسکتا ہے کہ خون بہانے اور منعم حقیقی کا شکر ادا کرنے اور اس کا تقرب حاصل کرنے کے درمیان کیا تعلق ہے؟ تو اس کے دو جواب ہیں:

اول: یہ کہ یہ خون بہانا خود اپنے اوپر اور گھر والوں پر توسع کا سبب ہے اور اس میں پڑوسی اور مہمان کا اکرام ہے اور فقیر کو صدقہ کرنا ہے اور یہ سب اللہ کے اس انعام پر فرحت اور مسرت کا اظہار ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان پر کیا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کی تحدیث ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ"[3] (اور آپ اپنے رب کے انعامات کا تذکرہ کرتے رہا کیجئے)۔

دوم: یہ کہ یہ اللہ رب العزت کی اس خبر کی مکمل تصدیق کرنا ہے کہ اس نے مویشی جانوروں کو انسان کے نفع کے لئے پیدا کیا ہے اور

(۱) البجیرمی علی الخطیب ۴/ ۲۹۴، المجموع للنووی ۸/ ۳۸۳۔

(۲) محاسن الاسلام محمد بن عبدالرحمن البخاری (القرابۃ) رص ۱۰۴ طبع دار الکتاب العربی۔

(۳) سورۂ ضحیٰ/ ۸۔

انہیں ذبح اور قربانی کرنے کی اجازت دی ہے تاکہ وہ انسان کی خوراک بنے۔

اب اگر کوئی شخص ذبیحہ اور قربانی کی حلت میں یہ کہہ کر جھگڑا کرے کہ یہ ایک ذی روح مخلوق کے ساتھ زیادتی کرنا ہے اور اسے عذاب دینا ہے جب کہ وہ رحمت اور انصاف کا مستحق ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ جس اللہ نے ہمیں اور ان حیوانات کو پیدا کیا ہے اور ہمیں ان کے ساتھ رحم اور احسان کرنے کا حکم دیا ہے، اسی نے ہمیں یہ بتایا ہے، اور وہ غیب کا جاننے والا ہے کہ اس نے ان کو ہمارے لئے پیدا کیا ہے اور انہیں ذبح کرنے کو ہمارے لئے مباح قرار دیا ہے، اور اس اباحت کو اس نے اس طرح مؤکد کیا ہے کہ بعض اوقات اس ذبح کو اس نے عبادت قرار دیا ہے۔

قربانی کا حکم:

۷- جمہور فقہاء جن میں شافعیہ اور حنابلہ ہیں کا مذہب، امام مالک کا راجح قول اور امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ قربانی سنت مؤکدہ ہے۔ حضرت ابوبکر، عمر، بلال، ابو مسعود بدری، سوید بن غفلہ، سعید بن المسیب، عطاء، علقمہ، اسود، اسحاق، ابو ثور اور ابن المنذر کا یہی قول ہے۔

جمہور نے اس کی سنیت پر چند دلائل ذکر کئے ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ رسول اللہ کا ارشاد ہے: "إذا دخل العشر، وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمسّ من شعره ولا من بشره شيئا"[1] (جب ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہو اور تم میں سے کوئی قربانی کرنا چاہے تو اسے چاہئے کہ اپنے بال اور بدن کی کسی چیز (ناخن وغیرہ) کو نہ کاٹے)۔

اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ نے "وأراد أحدكم" فرما کر اس عمل کو اس کے ارادے پر موقوف کیا ہے۔ اگر قربانی واجب ہوتی تو آپ ﷺ صرف یہ فرماتے: "فلا يمس من شعره شيئا حتى يضحي"۔

ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما سال دو سال اس اندیشے سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ اسے واجب نہ سمجھ لیا جائے[1]، ان دونوں حضرات کا یہ عمل اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ انہیں رسول اللہ ﷺ سے اس کا عدم وجوب معلوم ہوا، اور اس کے خلاف کسی بھی صحابی سے کوئی قول مروی نہیں ہے۔

۸- امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ قربانی واجب ہے، یہی قول امام محمد اور امام زفر سے مروی ہے، امام ابو یوسف کا بھی ایک قول یہی ہے، ربیعہ، لیث بن سعد، اوزاعی اور سفیان ثوری اسی کے قائل ہیں، امام مالک کا بھی ایک قول یہی ہے۔

ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: "فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ"[2] (سو آپ اپنے رب کے لئے نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے)، چنانچہ اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ عید کی نماز پڑھو اور بدنہ قربانی کرو، اور مطلق امر وجوب کے لئے آتا ہے، اور جب نبی ﷺ پر قربانی واجب ہوئی تو امت پر بھی واجب ہوئی، کیونکہ آپ ﷺ کی ذات امت کے لئے نمونہ ہے۔

ان کی دوسری دلیل نبی ﷺ کا یہ ارشاد ہے: "من كان له

(۱) حدیث: "إذا دخل العشر ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۶۵ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے اثر: "كان أبوبكر وعمر رضي الله عنهما لا يضحيان السنة والسنتين" کی روایت بیہقی (۹/ ۲۶۵ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے کی ہے امام نووی (۸/ ۳۸۳ طبع المنیریہ) نے اسے حسن قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ کوثر/ ۲۔

سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا"(۱) (جس شخص کو وسعت ہو اور وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب نہ جائے)، یہ گویا قربانی کے ترک پر وعید ہے، اور وعید تو واجب کے ترک ہی پر ہوتی ہے۔

ان کی تیسری دلیل رسول اللہ ﷺ کی درج ذیل حدیث ہے:

"من ذبح قبل الصلاة فليذبح شاة مكانها، ومن لم يكن ذبح فليذبح على اسم الله"(۲) (جو شخص نماز عید سے قبل ذبح کرے تو اسے چاہئے کہ اس کی جگہ دوسری بکری ذبح کرے اور جس نے ذبح نہ کیا ہو تو اسے چاہئے کہ اللہ کا نام لے کر ذبح کرے)، اس حدیث میں آنحضور ﷺ نے قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کا حکم دیا، اور اگر نماز عید سے قبل قربانی کی گئی ہو تو دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا، اور یہ وجوب کی دلیل ہے(۳)۔

پھر حنفیہ جو وجوب کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ شخص جس میں وجوب کے شرائط پائے جائیں اس پر واجب عین ہے، اس لئے ایک قربانی مثلاً ایک بکری اور گائے کا ساتواں حصہ اور اونٹ کا ساتواں حصہ صرف ایک شخص کی طرف سے کافی ہے۔

۹- جو حضرات سنیت کے قائل ہیں ان میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہ بھی سنت عین ہے، مثلاً وہ قول جو امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک ایک قربانی ایک شخص کی طرف سے اور اس کے گھر والوں یا ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف سے کافی نہیں ہوگی۔

اور ان میں سے کچھ لوگ کہتے ہیں کہ یہ سنت عین ہے اگر چہ حکما ہو، یعنی یہ کہ ہر شخص سے اس کا مطالبہ ہے، اور اگر ایک شخص اسے صرف اپنی طرف سے کرے تو وہ صرف اسی کی طرف سے ادا ہوگی اور اگر دوسروں کو ثواب میں شریک کرنے کی نیت سے کرے یا دوسرے کی طرف سے ادا کرنے کی نیت سے کرے تو جن لوگوں کو اس نے شریک کیا ہے، یا جن کی طرف سے قربانی واقع کی ہے ان سب کی طرف سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

یہ مالکیہ کی رائے ہے، اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص صرف اپنی طرف سے نیت کر کے قربانی کرے گا تو اس کی طرف سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا، اور اگر اپنی طرف سے، اپنے فقیر والدین کی طرف سے اور اپنی نابالغ اولاد کی طرف سے نیت کر کے قربانی کرے گا تو ان سب کی طرف سے قربانی ہو جائے گی، اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ ذبح سے قبل ثواب میں دوسرے کو شریک کرے، خواہ ان کی تعداد سات سے زیادہ ہو، لیکن اس کے لئے تین شرائط ہیں:

پہلی شرط: یہ ہے کہ جسے ثواب میں شریک کیا ہے وہ اس کے ساتھ رہتا ہو۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ وہ اس کا رشتہ دار ہو اگر چہ دور کی رشتہ داری ہو، یا اس کی بیوی ہو۔

تیسری شرط: یہ ہے کہ جسے شریک کر رہا ہے اس کا نفقہ اس پر واجب ہو، مثلاً اس کے نادار والدین اور نابالغ فقیر اولاد، یا یہ کہ وہ رضا کارانہ طور پر انہیں نفقہ دے رہا ہو، مثلاً مالدار والدین اور اولاد اور مثلاً چچا، بھائی اور ماموں وغیرہ، جب یہ شرائط پائی جائیں گی تو جن لوگوں کو شریک کیا ہے ان کی طرف سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر کسی نے بکری وغیرہ قربانی کی اور صرف دوسرے کی نیت سے کی، خواہ ان کی تعداد سات سے زیادہ ہو اور اپنے آپ کو ان کے ساتھ شریک نہیں کیا تو اس قربانی کی وجہ سے ان کی طرف سے مطالبہ

---

(۱) حدیث: "من كان له سعة..." کی تخریج گذر چکی ہے (فقرہ ۶)۔

(۲) حدیث: "من ذبح قبل الصلاة..." کی روایت مسلم (۱۵۵۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) بدائع الصنائع ۶۲/۵۔

ساقط ہوجائے گا، خواہ مذکورہ بالا تینوں شرائط ان میں نہ پائی جائیں۔

اور ان سب میں یہ ضروری ہے کہ قربانی قربانی کرنے والے کی خاص ملکیت ہو اور دوسرے لوگ اس کی ملکیت میں یا اس کی قیمت میں شریک نہ ہوں، ورنہ یہ قربانی کافی نہ ہوگی، جیسا کہ صحت کے شرائط کے ذیل میں آگے آرہا ہے[(۱)]۔

۱۰- اور سنت کے قائلین میں سے کچھ حضرات اسے منفرد کے حق میں سنت عین قرار دیتے ہیں، اور ایک گھر والوں کے حق میں سنت کفایہ قرار دیتے ہیں، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ آدمی ایک قربانی (خواہ وہ بکری ہی کیوں نہ ہو) اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے کرسکتا ہے، اور شافعیہ کے نزدیک ایک گھر والوں کی متعدد تفسیریں ہیں، جن میں سے راجح دو تفسیریں ہیں:

اول: یہ کہ ایک گھر والوں سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا نفقہ اس شخص پر واجب ہے، شمس رملی نے ''نہایۃ المحتاج'' میں اسی تفسیر کو ترجیح دی ہے۔

دوم: اس سے وہ سب لوگ مراد ہیں جو کسی ایک آدمی کی پرورش میں ہوں خواہ وہ ان پر رضا کارانہ خرچ کررہا ہو، شہاب رملی نے ''شرح الروض'' کے حاشیہ پر اسی تفسیر کو صحیح قرار دیا ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ اس کے سنت کفایہ ہونے کا مطلب یہ ہے (حالانکہ ان میں سے جو لوگ قربانی کی قدرت رکھتے ہیں ان کے لئے مسنون ہے) کہ ان میں سے ایک صاحب شعور کے قربانی کردینے سے ان کی طرف سے مطالبہ ساقط ہوجائے گا، نہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک کو ثواب بھی ہوگا، ہاں اگر قربانی کرنے والا انہیں ثواب میں شریک کرنے کی نیت کرے گا تو انہیں ثواب بھی ہوگا[(۲)]۔

قربانی کے سنت کفایہ ہونے یعنی اس کے قربانی کرنے والے اور اس کے گھر والوں کی طرف سے کافی ہونے پر جن چیزوں سے استدلال کیا گیا ہے ان میں سے ایک حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**كنا نضحي بالشاة الواحدة يذبحها الرجل عنه وعن أهل بيته،ثم تباهى الناس بعد فصارت مباهاة**"[(۱)] (ہم لوگ ایک بکری ذبح کرتے تھے، آدمی اسے اپنی طرف سے اور اپنے گھر والوں کی طرف سے ذبح کرتا تھا، پھر بعد میں لوگوں نے اس پر فخر کیا تو وہ فخر ومباہات کی چیز بن گئی)، یہ صیغہ جسے حضرت ابو ایوب انصاری نے استعمال فرمایا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع ہے۔

نذر کی قربانی:

۱۱- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کی نذر سے قربانی واجب ہوجاتی ہے، خواہ نذر ماننے والا مالدار ہو یا فقیر، اور خواہ کسی متعین جانور کی نذر ہو، مثلاً میں نے اللہ کے لئے یہ نذر مانی کہ: ''اس بکری کو قربان کروں گا'' یا یہ کہ وہ ذمہ میں نذر ہو، غیر متعین جانور کی نذر ہو، مثلاً یوں کہے کہ: ''اللہ کے لئے مجھ پر قربانی کرنا واجب ہے''، یا یوں کہے کہ: اللہ کے لئے مجھ پر ایک بکری قربان کرنا لازم ہے''[(۲)]

تو جو شخص کسی متعین جانور کی قربانی کی نذر مانے گا اس پر اس کی قربانی وقت پر واجب ہوجائے گی، اسی طرح جس شخص نے اپنے

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۱۸/۲-۱۱۹۔

(۲) المجموع للنووی ۳۸۳/۸، ۳۸۶، نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الرشیدی وحاشیۃ الشبراملسی ۱۲۳/۸، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۱۳۱/۸۔

(۱) حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیث: "كنا نضحي بالشاة الواحدة..." کی روایت امام مالک (مؤطا ۴۸۶/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے، نووی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے (المجموع للنووی ۳۸۴/۸ طبع المطابعۃ المنیریہ)۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۱۲۵/۲، البجیرمی علی الخطیب ۲۹۵/۴، المجموع للنووی ۳۸۳/۸، ۳۸۶، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۹۴/۱۱، ۱۰۶-۱۰۷، مطالب اولی النہی ۴۸۰/۲۔

ذمہ میں کسی غیر متعین جانور کی قربانی کی نذر مانی، پھر مثلاً اس کے ذمہ میں جو قربانی (اس نذر کی وجہ سے) واجب ہوئی اس کے لئے ایک بکری مقرر کی تو وقت پر اس کی قربانی اس پر واجب ہوجائے گی۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص نے کسی متعین جانور کی قربانی کی نذر مانی لیکن اس جانور میں کوئی ایسا عیب ہے جو اس کی قربانی کی صحت سے مانع ہے تو اس کی نذر صحیح ہوجائے گی اور اس نے اپنے اوپر جس چیز کا التزام کیا ہے اسے پورا کرنے کی خاطر وقت پر اسے ذبح کرنا واجب ہوگا، اور اس پر اس کا بدل واجب نہیں ہے۔

اور جس نے اپنے ذمہ میں قربانی کی نذر مانی اور پھر ایک ایسی بکری متعین کی جس میں کوئی ایسا عیب ہے جو قربانی کی صحت کے لئے مانع ہے تو اس کی تعیین صحیح نہ ہوگی **الا** یہ کہ اس نے عیب دار جانور کی قربانی کی نذر مانی ہو، مثلاً اس نے یوں کہا کہ مجھ پر لازم ہے کہ ایک ایسی لنگڑی بکری قربان کروں جس کا لنگڑا پن کھلا ہوا ہو۔

حنابلہ کا قول بھی شافعیہ ہی کی طرح ہے، فرق صرف یہ ہے کہ انہوں نے متعین جانور کو اس سے بہتر جانور سے بدلنے کی اجازت دی ہے، کیونکہ یہ فقراء کے لئے زیادہ نفع بخش ہے۔

نذر کی وجہ سے قربانی کے واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ قربانی اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے اور اس کی جنس سے واجب ہے جیسے کہ تمتع کی ہدی، اس لئے یہ تمام عبادات کی طرح نذر کی وجہ سے واجب ہوجائے گی، اور نذر کی وجہ سے جو وجوب ہوتا ہے اس میں مال دار اور فقیر دونوں برابر ہیں۔

نفلی قربانی:

۱۲ - جو لوگ قربانی کو واجب کہتے ہیں ان کے نزدیک وہ شخص جس میں اس کے وجوب کے شرائط میں سے کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے قربانی اس پر واجب نہیں، اور جو لوگ اسے سنت کہتے ہیں ان کے نزدیک وہ شخص جس میں سنیت کے شرائط نہ پائے جانے کی وجہ سے اس پر قربانی ضروری نہیں تو ان کے نزدیک ایسے شخص کے حق میں قربانی نفل ہوگی۔

قربانی کے وجوب یا سنیت کے شرائط:

۱۳ - قربانی اگر نذر کی وجہ سے واجب ہوئی ہو تو اس کے وجوب کے شرائط وہی ہیں جو نذر کے ہیں، اور وہ ہیں: اسلام، بلوغ، عقل، آزادی اور اختیار۔ اس کی تفصیل جاننے کے لئے "**باب النذر**" کی طرف رجوع کیا جائے۔

اور اگر شریعت کی طرف سے واجب ہو (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے وجوب کے قائل ہیں) تو اس کے وجوب کی چار شرطیں ہیں۔ امام محمد اور زفر نے مزید دو شرطوں کا اضافہ کیا ہے، اور جو لوگ اس کے عدم وجوب کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ شرائط یا ان میں سے بعض شرائط قربانی کی سنیت میں بھی ضروری ہیں۔ مالکیہ نے اس کی سنیت کے لئے ایک شرط کا اضافہ کیا ہے، ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

۱۴ - پہلی شرط: اسلام ہے، لہذا کافر پر قربانی واجب نہیں، نہ وہ اس کے لئے مسنون ہے، کیونکہ قربانی عبادت ہے، اور کافر عبادت کا اہل نہیں، لیکن حنفیہ کے نزدیک اسلام کا وجود اس پورے وقت میں ضروری نہیں جس میں قربانی کی جاتی ہے، بلکہ آخر وقت میں اس کا پایا جانا کافی ہے، کیونکہ وجوب کا وقت ادائے واجب سے بچ جاتا ہے، لہذا اس کے وجوب کے لئے وقت کے کچھ حصے کا باقی رہنا بھی کافی ہے، جیسا کہ نماز (کہ اگر کوئی شخص کسی نماز کے آخر وقت میں اسلام قبول کرے جس میں اس نماز کی ادائیگی ہوسکتی ہے تو وہ نماز اس پر فرض

ہوجاتی ہے)، اسی طرح درج ذیل تمام شرائط کے بارے میں کہا جائے گا جولوگ قربانی کے وجوب یا اس کی سنیت کے قائل ہیں، اس شرط پر ان سب کا اتفاق ہے، بلکہ یہ نفلی قربانی کے لئے بھی شرط ہے۔

۱۵ - دوسری شرط: اقامت ہے، لہذا مسافر پر قربانی واجب نہیں، کیونکہ اس کی ادائیگی نہ ہر قسم کے مال سے ہوتی ہے اور نہ ہر زمانے میں ہوتی ہے، بلکہ مخصوص وقت میں مخصوص جانور کے ذریعہ ہوتی ہے، اور مسافر کو ہر جگہ قربانی کے وقت میں جانور فراہم نہیں ہوپاتا، اس لئے اگر ہم مسافر پر قربانی واجب قرار دیں تو اسے قربانی کا جانور اپنے ہمراہ لے کر چلنے کی ضرورت ہوگی، اور اس میں جو حرج ہے وہ پوشیدہ نہیں، یا پھر قربانی کی خاطر اسے سفر ی ترک کرنا پڑے گا اور اس میں ضرر ہے، اس لئے ضرورت کا تقاضا ہے کہ اس پر قربانی واجب قرار نہ دی جائے، بخلاف مقیم کے، چاہے وہ حج ہی کیوں نہ کررہا ہو، اس لئے کہ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے کہ ان کے اہل خانہ میں سے جولوگ حج نہ کرتے وہ انہیں جانشین بنا کر قربانی کی قیمت ان کے سپرد کردیتے تاکہ وہ ان کی طرف سے بطور تطوع قربانی کردیں[۱]۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ایسا اس لئے کرتے تھے کہ وہ لوگ اپنی طرف سے قربانی کریں نہ کہ حضرت ابن عمرؓ کی طرف سے، لہذا احتمال کے ساتھ وجوب ثابت نہیں ہوسکتا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے جو اس کے وجوب کے قائل ہیں، لیکن جو لوگ اسے سنت کہتے ہیں ان کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، اسی طرح نفلی قربانی میں بھی اقامت کی شرط نہیں ہے، کیونکہ اس کے سنت یا نفل ہونے کی صورت میں کوئی حرج لازم نہیں آتا۔

۱۶ - تیسری شرط: مالداری ہے جسے یسار (خوشحالی) بھی کہا جاتا ہے، کیونکہ حدیث میں ہے: "من کان له سعة ولم یضح فلا یقربن مصلانا"[۱] (جس شخص کے پاس وسعت ہو پھر بھی وہ قربانی نہ کرے تو وہ ہماری عیدگاہ کے قریب نہ جائے)، وسعت کے معنی مالداری کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ مالداری اس طرح متحقق ہوگی کہ انسان کی ملکیت میں دوسو درہم یا بیس دینار ہوں یا کوئی ایسی شئی ہو جس کی قیمت اس حد کو پہنچ جائے بشرطیکہ وہ اس کے مکان، حوائج اصلیہ اور قرض کے علاوہ ہو[۲]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ غنا کا تحقق اس طرح ہوگا کہ قربانی کرنے کی وجہ سے قربانی کرنے والا گراں بار نہ ہوجائے کہ قربانی کے جانور کی خریداری میں جو پیسے لگ رہے ہوں اسے اس سال اپنی ضروریات میں اس کی حاجت نہ پڑے[۳] (یعنی اس کی ضروریات سے زائد ہو)۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ قربانی اس کے لئے مسنون ہے جسے اس کی قدرت ہو، اور قادر وہ ہے جو اتنے مال کا مالک ہو جس سے قربانی کا جانور حاصل کرسکے اور یہ مال اس کے عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کے زمانے کی ضروریات سے زائد ہو[۴]۔

۱۷ - چوتھی اور پانچویں شرط: بلوغ اور عقل ہے، امام محمد اور زفر رحمہما اللہ نے ان دونوں شرطوں کا اضافہ کیا ہے، امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف نے یہ شرطیں نہیں لگائی ہیں، لہذا شیخین کے نزدیک اگر بچہ اور مجنون مالدار ہوں تو ان کے مال میں قربانی واجب ہے، اس لئے اگر باپ یا وصی ان کی طرف سے ان کے مال سے قربانی کردیں تو امام ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے قول کی رو سے وہ ضامن نہیں ہوں گے، اور امام محمد اور امام زفر کے قول کی رو سے ضامن ہوں گے، یہ اسی طرح

---

(۱) یہ اثر حضرت ابن عمرؓ کا ہے۔

(۱) حدیث: "من کان له سعة ولم یضح..." کی تخریج (فقرہ ۶/۱) میں گزر چکی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۸۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۱۱۸۔

(۴) البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۵۔

کا اختلاف ہے جو صدقۂ فطر میں ہے، فریقین کے دلائل کی تفصیل جاننے کے لئے "صدقۃ الفطر" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

۱۸- وہ آدمی جس پر کبھی جنون طاری رہتا ہے اور کبھی افاقہ ہوجاتا ہے، جنون وافاقہ میں اس کے حال کا اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ قربانی کے دنوں میں مجنون ہوتو اس میں یہی اختلاف ہے، اور اگر افاقہ کی حالت میں ہوتو بغیر کسی اختلاف کے اس کے مال میں قربانی واجب ہوگی، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ تندرست کے حکم میں ہے۔

اور اسی کو صاحب "بدائع" نے جو ثابت کیا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وجوب کے قول کو ترجیح دی جائے، لیکن صاحب "الکافی" نے عدم وجوب کے قول کو صحیح قرار دیا ہے، ابن الشحنہ نے اسی کو راجح کہا ہے، اور صاحب "الدر المختار" نے اسی پر اعتماد کیا ہے اور "مواہب الرحمٰن" کے متن سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ مفتی بہ اقوال میں سے اصح قول ہے، علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں کہ اس قول کو صاحب "ملتقی الابحر" نے اختیار کیا ہے، کیونکہ انہوں نے اسے مقدم کیا ہے، اور اس کے مقابل دوسرے قول کو صیغۂ تضعیف "قیل" کے ساتھ بیان کیا ہے[1]۔

یہ سب حنفیہ کی رائے ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قربانی کے سنت ہونے میں عقل وبلوغ کی شرط نہیں ہے، لہذا ولی کے لئے چھوٹے بچے اور مجنون کی طرف سے ان کے مال سے قربانی کرنا مسنون ہے، خواہ وہ دونوں یتیم ہوں[2]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ ولی کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے مجورین کی طرف سے ان کے مال سے قربانی کرے، لیکن اگر ولی باپ یا دادا ہوتو وہ اپنے مال سے ان کی طرف سے قربانی کرسکتے ہیں، اس صورت میں گویا

(۱) الدر المختار مع حاشیہ رد المحتار ۵/۲۰۱۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۱۹۔

کہ اس نے انہیں جانور کا مالک بنادیا اور ان کی طرف سے اسے ذبح کردیا تو ولی کو ان پر احسان کرنے کا اور انہیں قربانی کا ثواب ہوگا[1]۔

حنابلہ خوشحال یتیم کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کا ولی اس کی طرف سے اس کے مال سے یعنی مجور کے مال سے قربانی کرے گا، اور یہ عید کے دن بطور توسع کے ہے، بطور وجوب کے نہیں ہے[2]۔

۱۹- قربانی کے سنت ہونے کے لئے تنہا مالکیہ نے ایک شرط ذکر کی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شخص حاجی نہ ہو، کیونکہ حاجی سے شرعاً قربانی کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ منیٰ کے اندر ہو یا غیر منیٰ میں، غیر حاجی سے قربانی کا مطالبہ ہے، خواہ وہ عمرہ کررہا ہو یا منیٰ میں ہو[3]، اور حنفیہ کے نزدیک مسافر حاجی پر قربانی واجب نہیں ہے[4]۔

۲۰- مرد ہونا یا شہر کا ہونا قربانی کے وجوب یا سنیت کی شرط نہیں ہے، لہذا قربانی جس طرح مردوں پر واجب ہوتی ہے اسی طرح عورتوں پر بھی واجب ہوتی ہے، اور جس طرح شہروں میں مقیم لوگوں پر واجب ہوتی ہے، اسی طرح بستیوں اور دیہاتوں میں رہنے والوں پر بھی واجب ہوتی ہے، اس لئے کہ وجوب یا سنیت کے دلائل سب کو شامل ہیں۔

انسان کا اپنے مال سے اپنے لڑکے کی طرف سے قربانی کرنا:

۲۱- اگر لڑکا بالغ ہوتو اس کے باپ یا دادا پر اس کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے، لیکن نابالغ لڑکے اور پوتے کے پاس اگر مال ہوتو اس کا حکم پہلے گذر چکا ہے، اور اگر ان کے پاس مال نہ ہوتو امام ابوحنیفہ

(۱) البجیرمی علی المنہج ۴/۳۰۰۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱/۹۵، ۱۰۸۔

(۳) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۱۹۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۰۰۔

سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

اول: یہ کہ اس پر قربانی واجب نہیں ہے، یہ ظاہر روایت ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ انسان پر دوسرے کی طرف سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، خصوصاً عبادتیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعٰى"[1] (اور یہ کہ انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی)، "لَهَا مَا كَسَبَتْ"[2] (اس کو ثواب بھی اسی کا ہوتا ہے جو ارادہ سے کرے)۔

اسی لئے اس پر اس کے بالغ لڑکے اور پوتے کی طرف سے قربانی واجب نہیں ہے۔

دوم: یہ ہے کہ قربانی واجب ہے، کیونکہ انسان کا بچہ اس کا جزء ہے، اسی طرح اس کا پوتا بھی، تو جب اس پر اپنی طرف سے قربانی کرنا واجب ہے تو صدقۂ فطر پر قیاس کرتے ہوئے اپنے لڑکے اور پوتے کی طرف سے بھی قربانی واجب ہوگی۔

پھر ظاہر روایت کی بنیاد پر (جو عدم وجوب کا قول ہے) انسان پر مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے نابالغ لڑکے اور پوتے کی طرف سے اپنے مال سے قربانی کرے[3]، اور اپنے لڑکے کے بیٹے سے مراد وہ یتیم ہے جو اپنے دادا کی ولایت میں ہو، جمہور کا جو مذہب پہلے گذرا یہ قول اس کے موافق ہے۔

قربانی کی صحت کے شرائط:

۲۲- قربانی کے کچھ شرائط ہیں جو اس کو اور تمام ذبیحوں کو شامل ہیں، اس کی تفصیل کے لئے دیکھئے: "ذبائح"، اور کچھ شرائط وہ ہیں جو قربانی ہی کے ساتھ خاص ہیں، ان کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق قربانی سے ہے، دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق قربانی کرنے والے سے ہے، اور تیسری قسم کا تعلق قربانی کے وقت سے ہے۔

پہلی قسم: قربانی کی ذات سے متعلق شرائط:

۲۳- پہلی شرط: جو تمام مذاہب کے درمیان متفق علیہ ہے، یہ ہے کہ قربانی کا جانور مویشی میں سے ہو، اور وہ اونٹ ہے، خواہ وہ عربی ہو یا غیر عربی[1]، اور پالتو گائے اور جوامیس[2] (بھینس) ہے اور بھیڑ بکری اور دنبہ ہے، اور ان میں سے ہر صنف کے نر اور مادہ دونوں کی قربانی جائز ہے۔

لہذا جو شخص مویشی (مذکورہ بالا جانوروں) کے علاوہ کسی اور حلال جانور کی قربانی کرے، خواہ وہ چوپایہ ہو یا پرندہ، اس کی وہ قربانی صحیح نہ ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْأَنْعَامِ"[3] (اور ہم نے ہر امت کے لئے قربانی کرنا اس غرض سے مقرر کیا تھا کہ وہ ان مخصوص چوپایوں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے ان کو عطا فرمایا تھا)، اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ سے ان مویشی جانوروں کے علاوہ کسی اور جانور کی قربانی منقول نہیں ہے، لہذا اگر کوئی شخص قربانی

---

(۱) سورۂ نجم / ۳۹۔

(۲) سورۂ بقرہ / ۲۸۶۔

(۳) البدائع ۵ / ۶۴-۶۵، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۲۰۰۔

---

(۱) عراب عربی کی جمع ہے اور بخاتی باء کے فتح، یاء کی تشدید اور تاء کے کسرہ کے ساتھ اور کبھی تاء کو فتح دے کر یا کو الف سے بدل دیا جاتا ہے (بخاتیا)، یہ خراسانی اونٹ ہے (دیکھئے: القاموس، المعجم الوسیط) اور یہاں اس سے غیر عربی اونٹ مراد ہے اس کا واحد بُختی باء کے ضمہ، خاء کے سکون اور یا کی تشدید کے ساتھ ہے۔

(۲) جوامیس "جاموس" کی جمع ہے اور وہ گائے ہی کی ایک قسم ہے جو سیاہ رنگ کی اور بڑے جثہ والی ہوتی ہے اور یہ لفظ "گاومیش" کا معرب ہے۔ ایک کے لئے "جاموسۃ" کہا جاتا ہے (دیکھئے: القاموس، المعجم الوسیط)۔

(۳) سورۂ حج / ۳۴۔

کی نیت سے مرغ ذبح کرے تو کافی نہیں ہوگا۔

اسی شرط سے متعلق یہ بھی ہے کہ بکری ایک فرد کی طرف سے کافی ہے، اور اونٹ، گائے (بھینس) سات افراد کی طرف سے کافی ہے، اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "نحرنا مع رسول اللهﷺ عام الحديبية البدنة عن سبعة والبقرة عن سبعة"(۱) (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حدیبیہ کے سال اونٹ سات افراد کی طرف سے اور گائے سات افراد کی طرف سے قربانی کی)۔

حضرت علی، ابن عمر، ابن مسعود، ابن عباس اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے یہی مروی ہے، عطاء، طاؤس، سالم، حسن، عمرو بن دینار، ثوری، اوزاعی، ابوثور اور اکثر اہل علم اسی کے قائل ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی قول ہے(۲)۔

حضرت ابن عمرؓ سے ایک دوسری روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "لاتجزئ نفس واحدة عن سبعة"(۳) (ایک جانور سات افراد کی طرف سے کافی نہیں ہوسکتا)، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ گوشت یا قیمت میں شرکت سے قربانی (سب کی طرف سے) کافی نہیں ہوگی، نہ بکری میں، نہ اونٹ میں، نہ گائے میں، لیکن ایک قربانی جس کا مالک ایک شخص ہے اگر وہ اسے اپنی طرف سے اور اپنے غریب والدین اور چھوٹے نابالغ بچوں کی طرف سے قربانی کرے گا تو یہ قربانی کافی ہوجائے گی، اسی طرح یہ بھی کافی ہے کہ انسان ایک قربانی کو جس کا وہ تنہا مالک ہے دوسروں کو اپنے ساتھ ثواب میں شریک کرنے کی نیت سے قربانی کرے یا یہ نیت کرے کہ وہ پوری قربانی اس کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو، جیسا کہ پہلے گذرا (فقرہ/۹)۔

(۱) حضرت جابرؓ کی حدیث "نحرنا مع رسول الله" کی روایت مسلم (۹۵۵/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۲) البدائع ۶۹/۵، المجموع للنووی ۳۹۸/۸، المغنی لابن قدامہ ۹۶/۱۱، ۱۱۸۔
(۳) المغنی لابن قدامہ۔

۲۴- دوسری شرط: یہ ہے کہ جانور قربانی کی عمر کو پہنچ گیا ہو، یعنی یہ کہ اونٹ، گائے اور بکری ثنی ہوں یا اس سے زیادہ عمر کے ہوں، اور مینڈھا جذع ہو یا اس سے زیادہ عمر کا، لہذا مینڈھے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی قربانی ثنی ہونے سے قبل اور مینڈھے کی جذع سے قبل جائز نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "لاتذبحوا إلا مسنة، إلا أن يعسر عليكم، فتذبحوا جذعة من الضأن"(۱) (تم صرف مسنہ کو ذبح کرو، إلا یہ کہ تم پر دشوار ہوجائے، تو مینڈھا میں سے جذع کو ذبح کرو)، اور مسنہ ہر وہ جانور ہے جو ثنی یا اس سے زیادہ کا ہو، یہ بات نووی نے اہل لغت سے نقل کی ہے(۲)۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "نعمت الأضحية الجذع من الضأن"(۳) (مینڈھا میں جذع بہترین قربانی ہے)، اس شرط پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن ثنی اور جذع کی تفسیر میں ان کے درمیان اختلاف ہے(۴)۔

۲۵- حنفیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مینڈھا کا جذع وہ ہے جس

(۱) حدیث: "لاتذبحوا إلا مسنة..." کی روایت مسلم وغیرہ نے حضرت جابرؓ سے کی ہے (صحیح مسلم ۱۵۵۵/۳ طبع الحلبی)، حدیث کے ٹکڑے "إلا أن يعسر" إلی آخرہ کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ جذع صرف اس وقت جائز ہے جب کہ مسنہ کا پایا مشکل ہوجائے، لیکن اس کا محمل یہ ہے کہ جو شخص زیادہ کامل قربانی کرنا چاہے اسے چاہئے کہ وہ جذع کی قربانی صرف اس صورت میں کرے جب کہ مسنہ کا پایا دشوار ہو۔
(۲) المجموع ۳۹۴/۸۔
(۳) حدیث: "نعمت الأضحية..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے (سنن ترمذی ۸۷/۴، نصب الرایہ ۲۱۶/۴)۔
(۴) ثنی وہ جانور ہے جس کے اگلے دانت گر گئے ہوں اور منہ میں چار ثنایا (اگلے دانت) ہوتے ہیں، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب جانور کسی متعین عمر کو پہنچ گیا ہو جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔

نے چھ ماہ مکمل کر لئے ہوں، اور ایک قول یہ ہے کہ چھ ماہ سے زائد مکمل کر لئے ہوں، اور جو بھی شکل ہو لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ ایسا فربہ ہو کہ اگر اسے ثنایا (سال بھر والے جانوروں) کے ساتھ ملایا جائے تو دور سے دیکھنے والوں کو پتہ نہ چلے (کہ وہ سال بھر کا نہیں ہے)، اور مینڈھا اور بکری میں سے ثنی سال بھر کا جانور کہلاتا ہے، اور گائے دو سال کی اور اونٹ پانچ سال کا[1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مینڈھا کا جذع وہ ہے جو قمری لحاظ سے سال بھر کا ہو اور دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو خواہ دوسرا سال ابھی شروع ہی ہوا ہو، اور بکری کے ثنی کی تفسیر انہوں نے یہ کی ہے کہ جو سال بھر کا ہو اور دوسرے سال میں پوری طرح داخل ہو گیا ہو، مثلاً سال کے بعد ایک ماہ گذر چکا ہو، اور گائے کے ثنی کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو تین سال کی ہو اور چوتھے سال میں داخل ہو گئی ہو، اگر چہ پوری طرح داخل نہ ہوئی ہو، اور اونٹ کا ثنی وہ ہے جو پانچ سال کو پہنچ کر چھٹے سال میں داخل ہو گیا ہو اگر چہ پوری طرح داخل نہ ہوا ہو[2]۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جذع وہ ہے جو ایک سال کا ہو، وہ فرماتے ہیں کہ اگر سال سے قبل اور چھ ماہ پورے ہونے کے بعد اگلے دونوں دانت گر جائیں تو اس کی قربانی درست ہوگی، اور بکری میں ثنی کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ دو سال کی عمر کو پہنچ گئی ہو، اسی طرح گائے[3]۔

۲۶ - تیسری شرط: قربانی کے جانور کا ظاہری عیوب سے پاک ہونا ہے، اور یہ وہ عیوب ہیں جو چربی یا گوشت میں نقص پیدا کریں، سوائے ان عیوب کے جو اس سے مستثنیٰ ہیں۔

اس شرط کی رو سے درج ذیل جانوروں کی قربانی درست نہیں:

(۱) اندھا جانور۔

(۲) کانا جانور، جس کا کانا ہونا بالکل ظاہر ہو، اور کانا وہ ہے جس کی ایک آنکھ کی بینائی ختم ہو گئی ہو، اور حنابلہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ جس کی آنکھ دھنس گئی ہو اور اندھی ہو گئی ہو، کیونکہ وہ ایک پسندیدہ عضو ہے، تو اگر آنکھ باقی ہو تو ایسے جانور کی قربانی ان کے نزدیک درست ہے، خواہ اس کی آنکھ پر ایسی سفیدی موجود ہو جو دیکھنے سے مانع ہو۔

(۳) وہ جانور جس کی پوری زبان کٹ گئی ہو۔

(۴) جس کی زبان کا بڑا حصہ کٹ گیا ہو، اور شافعیہ کہتے ہیں کہ زبان کے تھوڑے حصے کا کٹ جانا بھی قربانی کے لئے مضر ہے۔

(۵) وہ جانور جس کی ناک کٹ گئی ہو۔

(۶) وہ جانور جس کے دونوں کان کٹے ہوں یا ایک کان کٹا ہو، اسی طرح سکاء، اور یہ وہ جانور ہے جس کے دونوں کان یا ایک کان پیدائشی طور پر نہ ہو، حنابلہ کا سکاء کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔

(۷) وہ جانور جس کے دونوں کانوں میں سے کسی ایک کان کا بڑا حصہ کٹ گیا ہو، اور بڑے حصے کی تفسیر میں علماء کا اختلاف ہے، ایک روایت کی رو سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ کثیر وہ ہے جو ایک تہائی سے زیادہ ہو، اور دوسری روایت یہ ہے کہ ایک تہائی یا اس سے زیادہ کثیر ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ نصف یا اس سے زیادہ کثیر ہے، یہ امام ابو یوسف کا قول ہے، چوتھی روایت یہ ہے کہ چوتھائی یا اس سے زیادہ کثیر ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ کان کے ایک تہائی یا اس سے کم کا کٹ جانا مضر نہیں ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ مطلقاً کان کے کچھ حصہ کا کٹ جانا مضر ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کان کے اکثر حصے کا کٹ جانا مضر ہے۔

---

(۱) الہدایہ مع تکملہ فتح القدیر ۸/ ۷۶، البدائع ۵/ ۶۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۱، المغنی ۱۱/ ۹۹ - ۱۰۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۹۔

(۳) المجموع للنووی ۸/ ۳۹۴، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۵۔

اور اس سلسلہ میں اصل یہ حدیث ہے: "أن النبي ﷺ نهى أن يضحي بعضباء الأذن"(۱) (نبی ﷺ نے کان کٹے جانور کی قربانی سے منع فرمایا ہے)۔

(۸) وہ لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن ظاہر ہو، اور یہ وہ جانور ہے جو اپنے پیر سے چل کر مذبح تک نہ جا سکے۔ مالکیہ اور شافعیہ نے اس کی تفسیر یہی کی ہے کہ وہ جو اپنے ساتھیوں کی طرح نہ چل سکے۔

(۹) جذماء: یعنی وہ جانور جس کا اگلا یا پچھلا پیر کٹا ہوا ہو، اسی طرح وہ جانور جس کے اگلے یا پچھلے پیر میں سے کوئی ایک پیدائشی طور پر نہ ہو۔

(۱۰) جذاء: یعنی وہ جانور جس کے تھنوں کے سرے کٹے ہوئے ہوں یا خشک ہو گئے ہوں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ تھن کے سرے کے کچھ حصے کا کٹ جانا بھی مضر ہے، مالکیہ کہتے ہیں کہ جس جانور کا پورا تھن خشک ہو گیا ہو، اس کی قربانی درست نہیں، اور اگر وہ تھن کے بعض حصے سے دودھ پلاتی ہو تو اس کی قربانی درست ہے۔

(۱۱) وہ جانور جس کی چکتی کٹ گئی ہو یا پیدائشی طور پر نہ ہو، شافعیہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جس جانور کی چکتی خلقۃً نہ ہو اس کی قربانی درست ہے اور جس کی چکتی کٹ گئی ہو اس کی قربانی درست نہیں۔

(۱۲) وہ جانور جس کی چکتی کا بڑا حصہ کٹ گیا ہو، شافعیہ فرماتے ہیں کہ چکتی کے تھوڑے حصہ کا کٹ جانا بھی قربانی کے لئے مضر ہے۔

(۱۳) وہ جانور جس کی دم کٹ گئی ہو، یا پیدائشی طور پر دم نہ ہو، ایسے جانور کو عربی میں بتراء (دم بریدہ) کہا جاتا ہے، حنابلہ کا ان دونوں میں اختلاف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کی قربانی درست ہے، شافعیہ کے نزدیک جس کی دم کٹی ہو اس کی قربانی جائز نہیں اور جس کی دم پیدائشی طور پر نہ ہو اس کی قربانی جائز ہے۔

(۱۴) وہ جانور جس کی دم کا بڑا حصہ کٹ گیا ہو، مالکیہ فرماتے ہیں کہ ایک تہائی یا اس سے زیادہ حصہ کٹ گیا ہو تو درست نہیں ہے، شافعیہ کہتے ہیں کہ دم کے تھوڑے حصے کا کٹ جانا بھی مضر ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ پوری دم یا اس کے کچھ حصہ کا کٹ جانا مضر نہیں ہے۔

(۱۵) بیمار جانور جس کی بیماری ظاہر ہو، یعنی جو اسے دیکھے سمجھ لے کہ یہ بیمار ہے۔

(۱۶) وہ کمزور اور دبلا جانور جس کی ہڈی کا گودا (نقی) خشک ہو گیا ہو، نقی وہ گودا ہے جو ہڈی کے اندر ہوتا ہے، ایسے جانور کی قربانی درست نہیں، اس لئے کہ کامل الخلقت ہونا ظاہری امر ہے، پس جب کہ اس کے خلاف ظاہر ہوا تو یہ ایک نقص ہو گیا۔

(۱۷) مصرمة لأطباء: یہ وہ جانور ہے جس کا علاج کی وجہ سے دودھ ختم ہو گیا ہو۔

(۱۸) جلالة: یہ وہ جانور ہے جو گندگی کھاتا ہے اور کچھ نہیں کھاتا، تو جب تک اس کا استبراء نہ کرلیا جائے اس کی قربانی درست نہیں، اور استبراء یہ ہے کہ اگر اونٹ ہے تو اسے چالیس دنوں تک باندھ کر رکھا جائے، اور گائے ہے تو بیس دنوں تک، اور بکری ہے تو دس دنوں تک۔

۲۷- یہ مثالیں حنفیہ کی کتابوں میں مذکور ہیں، ایسے جانوروں کی جن کی قربانی درست نہیں ہے کچھ دوسری مثالیں دوسرے مذاہب کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

ان میں سے کچھ وہ ہیں جنہیں مالکیہ نے ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى أن يضحي بعضباء الأذن" کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۳۸ طبع عزت عبید دعاس)، احمد (۱/ ۸۳ طبع المیمنیہ) اور ترمذی (۴/ ۹۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے، منذری نے کہا کہ ترمذی نے جو اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے وہ قابل غور ہے، منذری کی مختصر میں ایسا ہی لکھا ہے (۴/ ۱۰۸ شائع کردہ دار المعرفہ)۔

فرماتے ہیں کہ (بکماء) یعنی گونگے جانور کی قربانی، (بخراء) وہ جانور جس کے منھ سے بدبو آتی ہو، انہوں نے اس کے جلالہ (نجاست کھانے والے) ہونے اور بہت زیادہ بدہضمی والے ہونے کی قید نہیں لگائی ہے، اسی طرح صماء (بہرے جانور) کی قربانی درست نہیں[1]۔

کچھ مثالیں وہ ہیں جنہیں شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ ''ھیماء'' کی قربانی درست نہیں ہے، اور یہ وہ جانور ہے جسے ایسے پیاس کی بیماری لاحق ہو کہ اس کے رہتے ہوئے پانی پینے سے سیراب نہ ہو، اور جو زمین میں گھومتا پھرے لیکن چرے نہیں۔

اسی طرح حاملہ جانور کی قربانی صحیح قول کی رو سے درست نہیں، کیونکہ حمل پیٹ کو خراب کر دیتا ہے، اور گوشت بھی خراب ہو جاتا ہے[2]۔

کچھ مثالیں وہ ہیں جنہیں حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ ''عصماء'' کی قربانی درست نہیں[3]، اور یہ وہ جانور ہے جس کے سینگ کا خول ٹوٹ گیا ہو[4]، اور وہ خصی جس کا آلۂ تناسل اور دونوں خصیے ایک ساتھ کٹ گئے ہوں، ہاں اگر دونوں میں سے کوئی ایک کٹا ہو تو اس کی قربانی درست ہے[5]۔

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۳۰۹۔
(۲) المجموع للنووی ۸/ ۴۰۰۔
(۳) عصماء'' مطالب اولی النہی'' کے نسخہ میں صاد کے ساتھ ہے، لیکن علامہ ابن عابدین کے حاشیہ میں ہے: وہ جانور جس کے سینگ کا کچھ حصہ ٹوٹ گیا ہو، اس کا نام ظاء کے ساتھ عظماء رکھا گیا ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اس کی قربانی درست ہے۔
(۴) مطالب اولی النہی ۲/ ۴۶۵۔
(۵) تمام سابقہ مثالوں کے سلسلہ میں دیکھئے: البدائع ۵/ ۷۵-۷۶، ابن عابدین ۵/ ۲۱۲، ۲۱۴، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۰، بلغۃ السالک ۱/ ۳۰۹، المجموع للنووی ۸/ ۴۰۰، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۲۹۶، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۶۵، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۱۰۲۔

اور وہ اصل جو ان تمام عیوب سے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے درج ذیل صحیح حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا تجزيء من الضحايا أربع: العوراء البين عورها، والعرجاء البين عرجها والمريضة البين مرضها والعجفاء التي لا تنقى"[1] (چار قسم کے جانوروں کی قربانی درست نہیں: کانا جانور جس کا کانا پن کھلا ہوا ہو، لنگڑا جانور جس کا لنگڑا پن کھلا ہوا ہو، بیمار جانور جس کی بیماری ظاہر ہو، وہ جانور جس کی ہڈی کا گودا خشک ہو گیا ہو)۔

اور دوسری وہ صحیح حدیث ہے جو آنحضور ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ''استشرفوا العين والأذن''[2] (آنکھ اور کان کو غور سے دیکھ لو) یعنی آفات سے اس کے سلامت ہونے کا اطمینان حاصل کر لو، اسی طرح سے صحیح حدیث ہے کہ: "أنه نهى أن يضحى بعضباء الأذن"[3] (نبی ﷺ نے پھٹے کان والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا ہے)۔

فقہاء نے ان جانوروں کے ساتھ جن کا ان احادیث میں ذکر ہے ان جانوروں کو بھی شامل کیا ہے جن میں کھلا ہوا بڑا عیب ہو۔

(۱) حدیث: "لا تجزئ من الضحايا أربع..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۳۵ طبع عزت عبید دعاس)، نسائی (۷/ ۲۱۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ترمذی (سنن الترمذی ۴/ ۸۶ طبع استنبول) نے کی ہے، اور ترمذی کے الفاظ درج ذیل ہیں: "فلا يضحي بالعرجاء بين ظلعها، ولا بالعوراء بين عورها ولا بالمريضة بين مرضها ولا بالعجفاء التي لا تنقي"، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۲) حدیث: "استشرفوا العين والأذن" کی روایت احمد (۱/ ۱۰۸-۱۰۹ طبع المیمنیہ) اور ابوداؤد (۳/ ۲۳۷ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ترمذی نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے: "أمرنا أن نستشرف العين والأذن" (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۸۲-۸۳ شائع کردہ السلفیہ) اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔
(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ نهى أن يضحي بعضباء الأذن" کی تخریج گذر چکی ہے (فقرہ ۲۶)۔

۲۸-لیکن وہ مویشی جانور جن کی قربانی درست ہے اس بنا پر کہ ان میں بہت ہی نمایاں عیب نہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) جماء: اسے جلحاء بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ جانور جسے پیدائشی طور پر سینگ نہ ہو، اسی طرح وہ جانور جس کے سینگ ٹوٹ گئے ہوں، بشرطیکہ اس کے دماغ کی ہڈی ظاہر نہ ہو، اس لئے کہ حضرت علیؓ سے صحیح طور پر مروی ہے کہ انہوں نے اس شخص سے جس نے سینگ ٹوٹے ہوئے جانور کے بارے میں پوچھا تھا فرمایا "لا بأس، أمرنا أن نستشرف العينين و الأذنين"[1] (اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ ہمیں دونوں آنکھ اور کان کو غور سے دیکھنے کا حکم دیا گیا ہے)۔

وہ جانور جسے پیدائشی طور پر سینگ نہ ہو اس کی قربانی کے درست ہونے پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے، اختلاف اس جانور کے متعلق ہے جس کے سینگ ٹوٹ گئے ہوں، مالکیہ اس کی قربانی کو درست قرار دیتے ہیں، بشرطیکہ ٹوٹنے کی جگہ دامی (خون آلود) نہ ہو اور دامی کی تفسیر یوں کی ہے کہ ٹوٹنے کے بعد زخم باقی ہو، خواہ خون اس سے ظاہر نہ ہو۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خواہ ٹوٹنے کی جگہ خون آلود ہو اس کی قربانی جائز ہے، جب تک کہ ٹوٹنے کی تکلیف گوشت میں ظاہر نہ ہو، اگر ٹوٹنے کی تکلیف گوشت میں اثر انداز ہو جائے تو وہ قربانی سے مانع مرض قرار پائے گا۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ سینگ کا نصف سے زیادہ حصہ اگر ٹوٹ گیا ہو تو اس کی قربانی درست نہیں ہے، اس جانور کو "عضباء القرن" کہا جاتا ہے۔

(۲) حولاء: یعنی وہ جانور جس کی آنکھ میں ایسا نقص ہو جو دیکھنے سے مانع نہ ہو۔

(۳) صمعاء: یعنی وہ جانور جس کا ایک کان یا دونوں کان چھوٹے ہوں۔

مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں: ایسے جانور کی قربانی درست نہیں ہے، اور اس کی تفسیر انہوں نے یہ کی ہے کہ اس جانور کے دونوں کان بہت چھوٹے ہوں، گویا کہ وہ کانوں کے بغیر پیدا ہوا ہو۔

(۴) شرقاء: وہ جانور جس کا کان پھٹا ہو، خواہ پھٹن ایک تہائی سے زیادہ ہو۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ ایسے جانور کی قربانی درست نہیں سوائے اس کے کہ پھٹن تہائی یا اس سے کم ہو۔

(۵) خرقاء: یعنی وہ جانور جس کے کان میں سوراخ ہو، اس کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ پھٹن کی وجہ سے کان کا بڑا حصہ ضائع نہ ہو گیا ہو۔

(۶) مدابرہ: یعنی وہ جانور جس کے کان کے پیچھے کا کچھ حصہ کٹا ہو اور جدا نہ ہوا ہو، بلکہ معلق چھوڑ دیا گیا ہو، لیکن اگر جدا ہو جائے تو وہ اس جانور کی طرح ہے جس کے کان کا کچھ حصہ کٹ گیا ہو، اور اس کا حکم پہلے گذر چکا۔

(۷) ہتماء: یہ وہ جانور ہے جس کے دانت نہ ہوں، لیکن اس کی قربانی کے درست ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ دانت کا نہ ہونا اس کے چرنے اور چارہ کے استعمال سے مانع نہ ہو، اور اگر مانع ہو تو درست نہیں ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ وہ جانور جس کے دو یا دو سے زیادہ دانت ٹوٹے ہوئے یا اکھڑے ہوئے ہوں اس کی قربانی درست نہیں، البتہ اگر دانت نکلنے یا بڑھاپے کی وجہ سے ٹوٹے ہوں تو اس کی قربانی جائز ہے۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جس جانور کے بعض دانت گر گئے ہوں، اگر اس کی وجہ سے چارہ کھانے میں کوئی نقص واقع نہ ہو تو اس کی قربانی

(۱) حدیث علیؓ: "أمرنا أن نستشرف العينين..." کی تخریج (فقرہ/۲۷) میں گذر چکی۔

جائز ہے، لیکن جس کے سارے دانت گر گئے ہوں یا ٹوٹ گئے ہوں اس کی قربانی درست نہیں، البتہ جس جانور کے پیدائشی طور پر دانت نہ ہوں اس کی قربانی درست ہے۔ حنابلہ فرماتے ہیں کہ جس جانور کے ثنایا جڑ سے گر گئے ہوں اس کی قربانی درست نہیں، لیکن اگر ثنایا کا کچھ حصہ باقی ہو تو اس کی قربانی درست ہے۔

(۸) **ثولاء:** یعنی مجنون جانور، مگر اس کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ اس کا جنون چارہ کھانے سے مانع نہ ہو، پس اگر چارہ کھانے سے مانع ہو تو درست نہیں ہے، کیونکہ یہ اس کی ہلاکت کا سبب بنے گا۔

مالکیہ اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ثولاء کی قربانی درست نہیں، مالکیہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ جانور جس پر ہمیشہ جنون طاری رہتا ہو اور جس کو اپنے نفع نقصان کی تمیز باقی نہ رہے، اس طور پر کہ نہ نفع بخش چیز کو اختیار کر سکے، نہ نقصان دہ چیز سے بچ سکے، وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا جنون دائمی نہ ہو تو پھر مضر نہیں۔

شافعیہ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ جو چراگاہ میں گھومتا ہو اور بہت کم چرتا ہو، اس بنا پر دبلا ہو گیا ہو۔

(۹) خارش زدہ جانور جو موٹا ہو، اگر دبلا ہو تو اس کی قربانی درست نہیں۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ خارش زدہ جانور کی قربانی مطلقاً درست نہیں۔

(۱۰) **مکویہ:** وہ جانور جس کا کان یا کوئی اور عضو داغ دیا گیا ہے۔

(۱۱) **موسومہ:** وہ جانور جس کے کان میں داغ کا نشان ہو۔

(۱۲) وہ جانور جو کبر سنی کی وجہ سے بچہ دینے سے عاجز ہو۔

(۱۳) **خصی:** اور یہ اس لئے جائز ہے کہ خصی کرنے کی وجہ سے جو چیز جاتی رہی اس کے عوض میں گوشت اور چربی کثرت سے پیدا ہوتی ہے، اور صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ: "**أن النبي ﷺ ضحى بكبشين أملحين موجوءين**"(۱) (نبی ﷺ نے دو چتکبرے اور خصی شدہ مینڈھے کی قربانی کی)، یعنی جس کے خصیتین کوٹ دئے گئے تھے اور کوٹنے کے حکم میں خصیے نکالنا بھی ہے، اس لئے کہ دونوں کا اثر ایک ہے، اور اس کے درست ہونے پر چاروں فقہی مذاہب کا اتفاق ہے۔

صاحب "المغنی" نے درست ہونے کا قول حسن، عطاء، شعبی، نخعی، مالک، شافعی، ابوثور اور اصحاب الرائے سے نقل کیا ہے۔

اور خصی ہی کی طرح وہ جانور ہے جس کے خصیتین کوٹ دئے گئے ہوں، تمام مذاہب کا اس پر اتفاق ہے۔

(۱۴) وہ جانور جس کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو، حنابلہ کا قول گذر چکا کہ مجبوب خصی (جس کے ذکر اور خصیتین دونوں نکال دئے گئے ہوں) کی قربانی درست نہیں، بخلاف اس صورت کے جب کہ ان میں سے کوئی ایک نکالا گیا ہو (فقرہ/ ۲۶)۔

(۱۵) **مجزوزہ:** وہ جانور جس کا اون کاٹ دیا گیا ہو۔

(۱۶) **ساعلہ:** وہ جانور جس کو کھانسی ہو، اس کے ساتھ اس قید کا اضافہ کرنا ضروری ہے کہ اس کے ساتھ کوئی نمایاں مرض نہ ہو۔

۲۹ - ان مثالوں کو حنفیہ نے ذکر کیا ہے اور ان کے علاوہ دیگر فقہی مذاہب کی کتابوں میں درست ہونے کی دوسری مثالیں مذکور ہیں۔

ان میں سے کچھ وہ ہیں جن کی صراحت مالکیہ نے کی ہے، یعنی وہ جانور جو چربی کی کثرت کی وجہ سے کھڑا نہ ہو سکے، اس کی قربانی درست ہے۔

اور بعض کا ذکر شافعیہ نے کیا ہے کہ رتوندی والے جانور کی قربانی

(۱) حدیث: "ضحى النبي ﷺ بكبشين أملحين موجوءين" کی روایت احمد (۶/ ۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے اس کو المجمع (۴/ ۲۱ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور کہا کہ اس کی سند حسن ہے۔

درست ہے، اور یہ وہ جانور ہے جو دن کو دیکھے رات کو نہ دیکھے، اسی طرح کمزور نگاہ والے جانور کی قربانی درست ہے۔

اسی طرح وہ جانور جس کے کسی بڑے عضو کا چھوٹا ٹکڑا کاٹ دیا گیا ہو، مثلاً وہ جانور جس کی ران کی تھوڑی مقدار بھیڑیا نے کاٹ لی ہو، البتہ اگر اتنی بڑی مقدار کاٹ لے جو پورے ران کے لحاظ سے زیادہ سمجھی جائے تو اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔

قربانی کے جانور کی تعیین کے بعد کسی ایسے عیب کا لاحق ہوجانا جو قربانی سے مانع ہو:

۳۰- اگر کسی شخص نے قربانی کی نیت سے ایک بکری خریدی، اور وہ اس کے پاس آکر بہت دبلی ہوگئی، تو اگر خریدار خریدتے وقت خوشحال اور مقیم تھا اور اس کی خریداری وجوب کے وقت ہوئی ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ مالدار کا قربانی کے لئے کسی جانور کو خریدنا اسی جانور کی قربانی کو واجب نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے ذمہ شریعت نے قربانی واجب کی ہے، اور یہ شخص اپنے خریدے ہوئے جانور کے ذریعہ اس واجب کو ادا کرتا ہے، پس اگر جانور میں نقص پیدا ہوجائے تو یہ جانور اس وجوب کی ادائیگی کے لائق نہیں رہے گا، اس لئے جو چیز اس کے ذمہ میں تھی وہ علی حالہ باقی رہ جائے گی۔

اور اگر وہ خریدتے وقت فقیر تھا، یا مالدار مسافر تھا، یا مالدار مقیم تھا، اور قربانی کے وقت سے قبل خریدا تھا تو ان تمام صورتوں میں اس کی قربانی درست ہوگی، کیونکہ اس کے ذمہ خریداری کے وقت قربانی واجب نہیں تھی، لہذا قربانی کی نیت سے خریدنا اس کو واجب کرلیتا تھا، جیسے متعین قربانی کی نذر مانی جائے، اس لئے اس میں نقص کا پیدا ہونا اس کے ہلاک ہوجانے کی طرح ہے، اس کی وجہ سے اس کا واجب کرنا ساقط ہوجائے گا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فقیر یا مالدار اگر نذر کے ذریعہ کوئی غیر متعین قربانی اپنے اوپر لازم کرلے، پھر قربانی کی نیت سے کوئی بکری خریدے اور وہ عیب دار ہوجائے تو اس کی قربانی درست نہیں ہوگی، کیونکہ اس حال میں خریدنا واجب کرنا نہیں ہے، بلکہ وہ خریدی ہوئی چیز کو واجب کے قائم مقام کرنا ہے، اور واجب کے قائم مقام کرنے کی شرط عیوب سے سلامتی ہے، پس جب کہ اس کا واجب کی جگہ قائم کرنا کافی نہ ہوا تو واجب اس کے ذمہ علی حالہ باقی رہا۔

اور جیسے کہ وہ بکری جو خریداری کے بعد دبلی ہوگئی، ہر وہ جانور جسے خریدنے کے بعد اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوجائے جو قربانی کے لئے مخل ہو یا وہ مرجائے یا چوری ہوجائے تو اس میں سابقہ تفصیل ہے۔

۳۱- اگر قربانی کرنے والے نے کسی قربانی کے جانور کو ذبح کرنے کے لئے پیش کیا، اور وہ ذبح کئے جانے کی جگہ میں چھٹ پٹ کرنے لگا اور اس کا پیر ٹوٹ گیا یا وہ پلٹا تو چھری اس کی آنکھ میں لگ گئی اور وہ کانا ہوگیا تو اس کی قربانی درست ہوگی، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن نہیں، کیونکہ بکری عادتاً ہاتھ پیر مارتی ہے اور چھٹ پٹ کرتی ہے اور اس کے اس عمل کی وجہ سے عیوب لاحق ہوجاتے ہیں [1]۔

یہ حنفیہ کا مسلک ہے۔

مالکیہ کا مسلک ہے کہ وہ قربانی جو نذر یا غیر نذر کی وجہ سے متعین ہو۔ اگر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوجائے جو مخل ہو تو اس کی قربانی درست نہ ہوگی اور اسے فروخت وغیرہ کے ذریعہ اس میں تصرف کرنے کا حق ہے اور اگر اس نے قربانی نذر مانی تھی تو دوسرا جانور

(۱) البدائع ۵/ ۷۵-۷۶۔

قربان کرنا اس پر لازم ہوگا اور اگر نذر کی قربانی نہیں تھی تو دوسری قربانی اس کے لئے مسنون ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ ذبح کے لئے لٹانے سے قبل وہ عیب دار ہوگئی ہو اور اگر لٹانے کے بعد عیب دار ہوئی ہو تو اس کا ذبح کردینا کافی ہوگا [1]۔

شافعیہ کہتے ہیں کہ جو شخص نذر وغیرہ کے ذریعہ کسی مخصوص جانور کی قربانی اپنے اوپر واجب کرلے، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوجائے جو قربانی سے مانع ہو، اس وقت کے داخل ہونے سے قبل جس میں قربانی جائز ہوتی ہے یا اس وقت کے داخل ہونے کے بعد اور اس کے ذبح پر قادر ہونے سے قبل اور اس کی طرف سے کوئی کوتاہی یا زیادتی واقع نہ ہو تو اس پر اس کا بدل لازم نہ ہوگا، کیونکہ ایجاب کے وقت اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی، اس پر لازم ہے کہ وہ اس متعین جانور کو وقت میں ذبح کردے اور قربانی کی طرح اسے صدقہ کردے، اگرچہ وہ قربانی نہیں ہے۔

اور اگر اس کی زیادتی یا کوتاہی کی وجہ سے عیب پیدا ہوا یا بلا کسی عذر کے اس نے اول وقت سے اس کے ذبح کو مؤخر کیا تو وقت پر اس کا ذبح کرنا اور اسے صدقہ کرنا اس پر لازم ہوگا اور اس پر یہ بھی لازم ہوگا کہ بری الذمہ ہونے کے لئے دوسری قربانی کرے۔

اور اگر اس نے کوئی بکری خریدی، اور نذر وغیرہ کے ذریعہ سے اس کی قربانی اپنے اوپر واجب کی، پھر اس میں کوئی قدیم عیب پایا تو اسے اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اسے بائع کو لوٹا دے، کیونکہ محض واجب کرلینے سے اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی، لہذا اس کا باقی رکھنا اس پر متعین ہے، ہاں اسے اس کا حق ہے کہ وہ نقصان کا تاوان فروخت کنندہ سے وصول کرے اور اس پر اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے اور اس پر لازم ہے کہ وقت پر اسے ذبح کرے اور اس پورے کو صدقہ کردے، کیونکہ اگرچہ وہ قربانی نہیں ہے، لیکن وہ قربانی کے مشابہ ہے اور اس ذبح سے وجوب اس کی طرف سے ساقط ہوجائے گا، البتہ اس کے لئے یہ مسنون ہے کہ وہ اس کے بعد صحیح سالم جانور قربان کرے تاکہ اس کو قربانی کی سنت حاصل ہوجائے۔

اور اگر اس کا عیب ذبح کرنے سے قبل زائل ہوگیا تو وہ قربانی نہ ہوگی، کیونکہ سلامتی اس وقت پائی گئی جب اس کی ملکیت اس سے زائل ہوچکی تھی۔

جس شخص نے نذر یا تعیین کے ذریعہ واجب کئے بغیر کسی بکری کو قربانی کے لئے متعین کیا، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوگیا جو قربانی کی صحت کے لئے مانع ہو تو اس کی قربانی درست نہ ہوگی اور عیب، خواہ ذبح کے وقت پیدا ہو یا اس سے قبل دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، پس اگر قربانی کے لئے کسی بکری کو لٹایا جب کہ وہ بالکل صحیح سالم تھی، پھر الٹ پلٹ کرنے لگی اور اس کا پیر ٹوٹ گیا یا چھری کے نیچے لنگڑی ہوگئی تو شافعیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول کی رو سے اس کی قربانی درست نہ ہوگی [1]۔

اور حنابلہ کا مسلک شافعیہ کے مسلک سے قریب ہے، البتہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ واجب قربانی کے پورے حصہ کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ بعض حصہ کو صدقہ کرنا کافی ہے، اسی طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی صحیح سالم بکری کو قربانی کے لئے متعین کردیا، پھر اس میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوگیا جو قربانی کی صحت سے مانع ہے تو اس کی قربانی کافی ہوگی [2]۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۵۔

(۱) تحفۃ المحتاج بشرح المنہاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۵۲، ۱۵۶، المجموع للنووی ۸/ ۴۰۰۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۰۳-۱۰۷۔

۳۲- چوتھی شرط: یہ ہے کہ جانور ذبح کرنے والے کی ملکیت ہو یا اسے صراحۃً یا دلالۃً اس کی اجازت دے دی گئی ہو، اگر ایسا نہ ہو تو ذبح کرنے والے کی طرف سے قربانی درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے اور نہ اس کے مالک کا نائب ہے، کیونکہ مالک نے اس کو اپنی طرف سے ذبح کرنے کی اجازت نہیں دی ہے اور انسان جو کچھ کرتا ہے اس میں اصل یہ ہے کہ وہ خود اس کی طرف سے واقع ہو اور دوسرے کی اجازت کے بغیر دوسرے کی طرف سے واقع نہ ہو۔

اگر کسی انسان نے کوئی بکری غصب کی اور مالک کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے قربانی کردی تو وہ قربانی اس کی طرف سے واقع نہ ہوگی، کیونکہ اس کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی اور اگر اپنی طرف سے قربانی کی تو اس کی طرف سے کافی نہ ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے، پھر اگر اس کے مالک نے اسے ذبح شدہ صورت میں لے لیا اور اسے نقصان کا ضامن بنایا تو بھی ان میں سے کسی کی طرف سے کافی نہیں اور اگر اس کے مالک نے اسے نہیں لیا اور زندہ ہونے کی صورت میں اس کی جو قیمت تھی اس کا اسے ضامن بنایا تو ذبح کرنے والے کی طرف سے کافی ہوجائے گی، کیونکہ وہ ضمان کی وجہ سے غصب کے وقت ہی سے اس کا مالک ہوگیا اور اس طرح وہ ایسی بکری کو ذبح کرنے والا قرار پایا جو اس کی ملکیت ہے، لیکن وہ گنہ گار ہوگا، کیونکہ اس کا ابتدائی فعل ممنوع واقع ہوا، اس لئے اس پر توبہ واستغفار لازم ہوگا۔

یہ امام ابوحنیفہ، صاحبین اور مالکیہ کا ایک قول ہے۔

امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں اور یہی مالکیہ کا دوسرا قول ہے اور حنابلہ کی ایک روایت ہے کہ اس کی طرف سے قربانی صحیح نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک ضمان کی وجہ سے ملکیت نہیں آتی، دیکھئے: "غصب" کی اصطلاح [۱]۔

۳۳- حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر کسی انسان نے ایک بکری خریدی اور اسے لٹایا اور قربانی کرنے کے لئے اس کے پیروں کو باندھا، پھر ایک دوسرا آدمی آیا اور اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کردیا تو مالک کی طرف سے یہ قربانی صحیح ہوجائے گی، کیونکہ دلالۃً اس کی طرف سے اجازت پائی گئی۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر قربانی کے جانور کو متعین کردیا اور کسی اور نے اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کردیا تو اس کے مالک کی طرف سے قربانی صحیح ہوجائے گی اور ذبح کرنے والے پر کوئی ضمان نہیں ہوگا۔

اور مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ قربانی اس وقت جائز ہوگی جبکہ مالک صراحۃً اجازت دے یا ذبح کرنے والا اس کے جانور کے ذبح کرنے کا عادی ہو [۲]۔

اور اگر کسی شخص نے ایک بکری قربانی کی غرض سے خریدی اور ذبح کرنے کے بعد ثبوت کے ساتھ یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ بائع کے علاوہ کسی اور کی ملکیت تھی تو اس صورت میں اس کا حکم مال مغصوب کا ہے اور اس آدمی کا اسے خریدنا نہ خریدنے کے درجے میں ہے، مالکیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے [۳]۔

۳۴- اگر کسی شخص نے کسی آدمی کے پاس کوئی بکری امانت کے طور پر رکھی اور امانت دار نے اپنی طرف سے اس کی قربانی کردی اور اس کے مالک نے قیمت لینا قبول کرلیا اور قیمت ذبح کرنے والے سے وصول کرلی تو بکری ذبح کرنے والے کی طرف سے قربانی نہیں ہوگی

---

(۱) البدائع ۵/ ۷۷-۷۸، الحطاب ۳/ ۲۵۳، الانصاف ۴/ ۹۰۔
(۲) البدائع ۵/ ۷۷-۷۸، الشرح الصغیر ۲/ ۵،۱۴۴، المغنی ۱۱/ ۱۱۷۔
(۳) الانصاف ۴/ ۹۰، البدائع ۵/ ۷۸۔

بخلاف اس بکری کے جو مغصوبہ ہو، یا اس میں دوسرے کی ملکیت نکل آئے کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں قربانی ذبح کرنے والے کی طرف سے ہوتی ہے، دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ودیعت میں وجوب ضمان کا سبب ذبح ہے، لہذا ذبح کرنے والا ذبح کے بعد ہی مالک سمجھا جائے گا، تو گویا ذبح کے وقت اس نے اپنی شئ مملوک ذبح نہیں کی، لہذا اس کی قربانی درست نہ ہوگی، اور غصب اور استحقاق کی صورت میں وجوب ضمان کا سبب وہ لینا ہے جو ذبح سے قبل ہے، اور پہلے گذر چکا ہے کہ ضمان موجب ملک ہے، لہذا غصب اور استحقاق کی صورت میں ذبح کرنے والا اپنی شئ مملوک ہی کو ذبح کرنے والا ہے، لہذا وہ اس کی طرف سے کافی ہوجائے گی۔

اور ودیعت میں جو کچھ کہا گیا، عاریت اور اجارہ پر لئے ہوئے جانور کا بھی وہی حکم ہے (۱)۔

دوسری قسم: وہ شرائط جو قربانی کرنے والے سے متعلق ہیں:

قربانی کی صحت کے لئے قربانی کرنے والے میں تین شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے:

۳۵ - پہلی شرط: قربانی کی نیت، اس لئے کہ ذبح کبھی گوشت کے لئے ہوتا ہے اور کبھی عبادت کے لئے اور فعل نیت ہی کی وجہ سے عبادت قرار پاتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنما الأعمال بالنیات، وإنما لکل امرئ ما نوی" (۲) (اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی ملتا ہے جس کی وہ نیت کرے)۔

اور اعمال سے مراد عبادات ہیں، پھر ذبائح سے متعلق عبادات کی بہت سی قسمیں ہیں، مثلاً تمتع، قران اور احصار کی ہدی اور شکار کا بدل اور قسم اور اس کے علاوہ حج وعمرہ کے ممنوعات کا کفارہ، لہذا ان عبادات کے درمیان قربانی کا تعین قربانی کی نیت ہی سے ہوسکتا ہے اور نماز کی طرح نیت کا دل سے ہونا کافی ہے، تلفظ ضروری نہیں ہے، کیونکہ نیت دل کے عمل کا نام ہے اور زبان سے ذکر کرنا دل کے ارادے پر دلیل ہے۔

اس شرط پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کا اتفاق ہے (۱)۔

اور شافعیہ نے اس جانور کو مستثنیٰ کرنے کی صراحت کی ہے جو نذر کی وجہ سے متعین ہو، مثلاً وہ دل سے نیت کئے بغیر زبان سے یوں کہے: اللہ کے لئے میں نے نذر مانی کہ اس بکری کو ذبح کروں گا تو اس کی نذر محض بولنے سے منعقد ہوجائے گی، خواہ وہ بغیر نیت کے بولا ہو اور اس کو ذبح کرتے وقت نیت ضروری نہ ہوگی، بخلاف اس جانور کے جسے قربانی کے لئے مقرر کیا ہو مثلاً اس نے اپنی زبان سے یوں کہا: میں نے اس بکری کو قربانی کے لئے مقرر کردیا تو ایسی صورت میں اس کا ایجاب ہوجائے گا، اگرچہ بولتے وقت اس نے نیت نہ کی ہو، لیکن اگر بولنے کے وقت نیت نہیں کی تھی تو ذبح کے وقت نیت ضروری ہے۔

اور شافعیہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ذبح کرنے کے لئے اپنا وکیل بنایا تو مؤکل کی نیت کافی ہوگی، وکیل کی نیت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ وکیل کو اس کے قربانی ہونے کا علم ہو۔

وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ قربانی کرنے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ قربانی کی نیت ایسے مسلمان کے سپرد کرے جو ممیز ہو اور وہ ذبح کے وقت یا تعیین کے وقت نیت کرلے، البتہ کافر یا ایسا مسلمان جو جنون یا کسی اور وجہ سے تمیز کھوچکا ہو اس کو نیت سپرد کرنا صحیح نہیں ہے (۲)۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۷۷-۷۸۔

(۲) حدیث: "إنما الأعمال بالنیات" کی روایت بخاری (الفتح ۱/ ۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۱۵-۱۵۱۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۷۱، الفتح بحاشیہ البجیرمی ۴/ ۲۹۶، المغنی ۱۱/ ۱۱۷، الدسوقی ۲/ ۱۲۳۔

(۲) الفتح علی البجیرمی ۴/ ۲۹۶، البدائع ۵/ ۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۸۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ متعین قربانی میں ذبح کے وقت نیت واجب نہیں ہے، لیکن اگر غیر مالک نے اسے اس کی اجازت کے بغیر ذبح کیا اور یہ جاننے کے باوجود کہ وہ غیر کی ملکیت ہے اپنی طرف سے قربانی کی نیت کرلی تو ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے کافی نہ ہوگی، اور معلوم نہ ہونے کی صورت میں مالک کی طرف سے کافی ہوجائے گی اور فضولی کی نیت کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

۳۶- دوسری شرط: یہ ہے کہ نیت ذبح کے ساتھ ہو یا ذبح کرنے سے قبل تعیین کے ساتھ ہو، خواہ یہ تعیین بکری کے خریدنے کے وقت ہو یا اپنی مملوکہ چیزوں سے اسے جدا کرنے کے ذریعہ ہو اور خواہ یہ نفلی قربانی ہو یا ذمہ میں کسی نذر کی وجہ سے ہو اور اسی کے مثل متعین کرنے کا حکم ہے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس بکری کو قربانی کے لئے مقرر کردیا تو ان تمام صورتوں میں نیت کرنا کافی ہے، ذبح کے وقت نیت ضروری نہیں ہے، لیکن وہ متعین جانور جس کی نذر مانی ہو تو اس میں جیسا کہ پہلے گذرا، کسی نیت کی ضرورت نہیں ہے، یہ شافعیہ کے نزدیک ہے۔

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک خریدتے وقت یا تعیین کے وقت کی نیت کافی ہوگی [۱]۔

۳۷- تیسری شرط: یہ ہے کہ قربانی کرنے والے کے ساتھ کسی ایسے جانور میں جس میں شرکت کا احتمال ہے کوئی ایسا شخص شریک نہ ہو جس کی سرے سے عبادت کی نیت نہیں ہے، اگر کوئی ایسا شخص شریک ہو تو قربانی صحیح نہیں ہوگی۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ بدنہ [۲] اور گائے میں سے ہر ایک جمہور کے نزدیک سات افراد کی طرف سے کافی ہے، جیسا کہ پہلے گذرا، تو اگر اس میں سات افراد نے شرکت کی تو ضروری ہے کہ ہر ایک کا ارادہ عبادت کا ہو، اگرچہ اس کی نوعیت مختلف ہو، پس اگر سات افراد نے یا سات سے کم افراد نے ایک اونٹ خریدا یا کسی ایک شخص نے دوسروں کو شریک کرنے کی نیت سے اونٹ خریدا، پھر اس میں چھ یا ان سے کم افراد کو شریک کیا اور ان میں سے ایک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے ہدی تمتع کی، تیسرے نے ہدی قران کی، چوتھے نے کفارۂ قسم کی، پانچویں نے میقات سے احرام چھوڑ دینے کے کفارۂ دم کی، چھٹے نے نفلی قربانی کی اور ساتویں نے اپنے لڑکے کے عقیقہ کی نیت کی تو یہ اونٹ ان سب کے لئے کافی ہوجائے گا، بخلاف اس صورت کے کہ ان میں سے ایک آدمی نے ساتواں حصہ خود کھانے کے ارادے سے، یا اپنے گھر والوں کو کھلانے یا فروخت کرنے کے ارادے سے لیا تو باقی ان سب لوگوں کی طرف سے قربانی درست نہیں ہوگی جنہوں نے عبادت کی نیت کی ہے، یہ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

اور یہ اس لئے کہ وہ عبادت جو قربانی میں ہے اور ان تمام اقسام میں ہے وہ خون بہانے میں ہے، اور ایک اونٹ کے خون بہانے میں تجزی نہیں ہوسکتی، اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبح ہے تو اگر یہ خون بہانا کسی ایک یا زیادہ افراد کی طرف سے عبادت نہ ہو تو باقی افراد کی طرف سے بھی عبادت نہ ہوگا، البتہ اگر یہ خون بہانا سب کی طرف سے عبادت ہو، خواہ اس کی جہت مختلف ہو یا ان میں سے بعض واجب ہو اور بعض نفلی ہو تو یہ قربانی درست ہے۔

امام زفر فرماتے ہیں کہ شرکت کی حالت میں ذبح کرنا قربانی کی

---

(۱) الانصاف ۴/ ۹۳-۹۴، المغنی ۸/ ۶۳۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۳۔

(۲) بدنۃ: باء اور دال کے فتحہ کے ساتھ اونٹ اور گائے دونوں کو شامل ہے لہذا اس کا اطلاق بیل، گائے، اونٹ اور اونٹنی پر ہوتا ہے اس کا نام بدنہ اس کے بدن کی ضخامت کی وجہ سے رکھا گیا۔ اس کی جمع بُدن باء کے ضمہ اور دال کے سکون کے ساتھ آتی ہے اور بعض بدنہ کو نر اونٹ کے لئے خاص کرتے ہیں،

= اس صورت میں وہ اس پر بقرہ (گائے) کا عطف کرکے یوں کہتے ہیں کہ اونٹ اور گائے میں سے ہر ایک سات افراد کی طرف سے کافی ہے۔

طرف سے یا اس کے علاوہ دوسری عبادتوں کی طرف سے کافی نہ ہوگا مگر جب کہ شریک ہونے والے عبادت کی جہت میں بھی متفق ہوں، مثلاً یہ کہ شرکت کرنے والے ساتوں افراد کی نیت قربانی کی ہو یا سبھوں کی نیت شکار کا بدلہ دینے کی ہو اور اگر جہت میں ان کے درمیان اختلاف ہو تو کسی ایک کی طرف سے بھی ذبح صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ شرکت قیاس کے خلاف ہے، کیونکہ ذبح ایک ہی فعل ہے اور وہ قابل تجزی نہیں ہے، لہذا یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ بعض حصہ ایک جہت سے واقع ہو اور بعض حصہ دوسری جہت سے، لیکن جہت کے اتحاد کی صورت میں یہ ممکن ہے کہ اسے ایک عبادت بنایا جا سکے، اور اختلاف کی صورت میں یہ ممکن نہیں ہے، لہذا اس صورت میں حکم قیاس کے مطابق ہوگا، (یعنی قربانی صحیح نہ ہوگی)۔

امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ جہت کے اختلاف کی صورت میں شرکت کو انہوں نے ناپسند کیا ہے اور فرمایا کہ اگر یہ ایک ہی نوعیت کی عبادت ہو تو میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔ امام ابو یوسف بھی یہی فرماتے ہیں [1]۔

۳۸- اگر کسی شخص نے قربانی کی نیت سے ایک گائے خریدی، اس کے بعد اس نے اس میں دوسروں کو شریک کیا، تو اگر وہ خریدتے وقت فقیر تھا تو گویا اسے اس نے اپنے اوپر واجب کر لیا، جیسا کہ پہلے گذرا، لہذا یہ جائز نہیں کہ وہ اس میں دوسرے کو شریک کرے اور اگر مالدار اور مقیم تھا اور اس نے اسے وجوب کے وقت سے قبل خریدا یا مالدار مسافر تھا تو بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ مالدار اور مقیم تھا اور اسے وجوب کے وقت کے بعد خریدا تو اس کا یہ خریدنا اسے واجب نہیں کرے گا، جیسا کہ پہلے گذرا، لہذا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس میں اپنے ساتھ ایسے چھ یا ان سے کم افراد کو شریک کرے جو عبادت کا ارادہ رکھتے

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۰۷-۲۰۸ طبع بولاق۔

ہوں لیکن یہ مکروہ ہے، کیونکہ جب اس نے اسے قربانی کی نیت سے خریدا تھا تو گویا یہ اس کی طرف سے یہ وعدہ تھا کہ وہ اس مکمل جانور کو اپنی طرف سے قربان کرے گا اور وعدہ خلافی مکروہ ہے، اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ وہ اس پوری قیمت کو صدقہ کر دے جو اس نے اپنے ساتھ شریک ہونے والوں سے لی ہے، اس روایت کی وجہ سے کہ: ''أن رسول الله ﷺ دفع إلى حكيم بن حزام رضي الله عنه ديناراً وأمره أن يشتري له أضحية، فاشترى شاة وباعها بدينارين، واشترى بأحدهما شاة، وجاء إلى النبي عليه الصلاة والسلام بشاة ودينار، وأخبره بما صنع، فأمره عليه الصلاة والسلام أن يضحي بالشاة ويتصدق بالدينار'' [1] (رسول اللہ ﷺ نے حضرت حکیم بن حزامؓ کو ایک دینار دیا اور انہیں یہ حکم دیا کہ وہ ان کے لئے ایک قربانی کا جانور خریدیں، چنانچہ انہوں نے اس سے ایک بکری خریدی اور اسے دو دینار میں بیچ دیا اور ایک دینار سے ایک بکری خریدی اور نبی ﷺ کے پاس ایک بکری اور ایک دینار لے کر آئے، اور انہوں نے جو کچھ کیا تھا اس کی خبر آپ ﷺ کو دی، تو آپ ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ بکری کو قربان کر دیں اور دینار کو صدقہ کر دیں)۔

(۱) حضرت حکیم بن حزامؓ کی حدیث کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے اسی معنی کے ساتھ کی ہے لیکن ترمذی کی حدیث منقطع ہے اس لئے کہ حبیب نے حکیم سے نہیں سنا ہے اسی طرح ابوداؤد کی سند میں ایک مجہول راوی ہیں، اور بخاری نے اس واقعہ کو حضرت عروہ سے نقل کیا ہے اس میں دینار صدقہ کرنے کا تذکرہ نہیں ہے ابن حجر فرماتے ہیں کہ احمد، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ کے نزدیک سعید بن زید عن الزبیر بن الخریت عن ابی لبید کے طریق سے اس حدیث کے ایک متابع روایت ہے ابولبید فرماتے ہیں کہ عروہ بارقی نے مجھ سے حدیث بیان کی، پس اسی معنی کی حدیث ذکر کی، اور اس کا ایک شاہد حضرت حکیم بن حزام کی حدیث سے ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/۴۹۶-۴۹۷ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۳/۲۶۴-۲۶۶ طبع ہندوستان، فتح الباری ۶/۶۳۲، ۶۳۵ طبع السلفیہ، نیل الاوطار ۶/۵-۶ طبع دار الجیل)۔

یہ سب حنفیہ کا مسلک ہے [(۱)]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اس کے خلاف ہے، چنانچہ انہوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے کہ قربانی وغیرہ جیسی عبادت کی نیت کرنے والا گوشت کی نیت کرنے والے کے ساتھ شریک ہو، حتی کہ اگر قربانی کرنے والے کے لئے اونٹ اور گائے کا ساتواں حصہ ہو اور ہدی والے کے لئے ساتواں اور عقیقہ کی نیت کرنے والے کے لئے ساتواں اور باقی ماندہ حصہ گوشت کی نیت کرنے والے کے لئے، اور ان تینوں کے ساتھ جانور ذبح کیا گیا تو قربانی جائز ہوگی، کیونکہ یہ فعل ہر ایک کی طرف سے اس کی نیت کی بنیاد پر عبادت ہوگی، اس کے شریک کی نیت کی بنیاد پر نہیں، لہذا کسی ایک کی طرف سے نیت کا نہ ہونا باقی لوگوں کی عبادت کے لئے مضر نہیں بن سکتا [(۲)]۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ قیمت یا گوشت میں شرکت جائز نہیں، اگر قیمت میں ایک جماعت شریک ہے اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک نے اس کا ایک حصہ ادا کیا یا وہ گوشت میں اس طرح شریک ہوئے کہ بکری یا اونٹ ان کے درمیان مشترک تھا تو ان میں سے کسی کی طرف سے قربانی صحیح نہ ہوگی، البتہ اگر قربانی کرنے والے نے ذبح سے قبل انہیں ثواب میں شریک کرلیا تو یہ صحیح ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

قربانی کے وقت کی ابتداء اور انتہاء

ابتداء وقت:

۳۹ - حنفیہ کہتے ہیں کہ دس ذی الحجہ کے طلوع فجر کے وقت سے قربانی کا وقت شروع ہوجاتا ہے اور یہی عید الاضحیٰ کا دن ہے اور یہ وقت بذات خود شہر یا غیر شہر میں قربانی کرنے والے کے لحاظ سے مختلف نہیں ہوتا، لیکن فقہاء نے اس کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جو شخص شہر میں ذبح کر رہا ہے وہ نماز عید کے بعد ذبح کرے، خواہ خطبہ سے قبل ہو، البتہ خطبہ کے بعد تک قربانی کو مؤخر کرنا بہتر ہے اور اگر شہر کے مختلف حصوں میں عید کی نماز پڑھی جائے تو کسی ایک جگہ نماز سے فراغت قربانی کی صحت کے لئے کافی ہے۔

اور اگر عید کی نماز نہ پڑھی جاسکے تو اتنی دیر انتظار کیا جائے گا کہ نماز کا وقت گذر جائے یعنی سورج ڈھل جائے، پھر اس کے بعد ذبح کیا جائے گا اور جو شخص غیر شہر میں قربانی کر رہا ہے تو اس کے لئے یہ شرط نہیں ہے بلکہ جائز ہے کہ یوم النحر کے طلوع فجر کے بعد ذبح کرے، کیونکہ غیر شہر والوں پر نماز عید نہیں ہے اور وہ شخص جس پر قربانی واجب ہے اگر وہ شہر میں مقیم ہو اور کسی کو اپنی طرف سے غیر شہر میں قربانی کرنے کا وکیل بنائے یا اس کے برعکس کوئی دیہات میں مقیم شخص شہر میں قربانی کرنے کے لئے کسی کو اپنا وکیل بنائے تو اس صورت میں اعتبار ذبح کئے جانے کی جگہ کا ہوگا قربانی کرنے والے مؤکل کی جگہ کا نہیں، اس لئے کہ ذبح ہی عبادت ہے [(۱)]۔

مالکیہ کہتے ہیں اور حنابلہ کا ایک قول بھی یہی ہے کہ قربانی کا اول وقت امام کے علاوہ دوسرے لوگوں کے لئے وہ وقت ہے جس میں امام پہلے دن نماز عید اور دونوں خطبوں کے بعد قربانی کے ذبح سے فارغ ہوجائے اور امام کے لئے نماز عید اور دونوں خطبوں سے فارغ ہوجانے کے بعد ہے، تو اگر امام اپنے خطبہ سے فارغ ہونے سے قبل قربانی کردے تو قربانی صحیح نہ ہوگی، اور اگر دوسرے لوگ امام کی قربانی سے فارغ ہونے سے قبل ذبح کردیں تو ان کی قربانی درست نہیں ہوگی، البتہ اگر ان کا قربانی شروع کرنا امام کے شروع کرنے کے بعد اور ان کا ختم کرنا امام کے ختم کرنے کے بعد یا اس کے ساتھ ساتھ ہو تو قربانی درست ہے۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۷۱-۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۱۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۳۹۷، المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۹۷-۱۱۸۔

(۱) البدائع ۵/ ۷۳-۷۴، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۳۔

اور اگر امام نے ذبح نہیں کیا دونوں خطبوں سے فراغت کے بعد کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر کسی عذر کے ذبح میں تاخیر کرے اور لوگ اندازے سے اتنی دیر انتظار کریں جس میں ذبح کرنا ممکن ہو پھر وہ اپنا جانور ذبح کرلیں تو ان کی یہ قربانی درست ہوگی، خواہ امام سے پہلے ہی کیوں نہ ہو، لیکن اگر کسی معقول عذر کی وجہ سے تاخیر ہو مثلاً دشمن سے جنگ یا بے ہوشی یا جنون تو اس صورت میں مستحب یہ ہے کہ اتنی دیر انتظار کیا جائے کہ امام اپنی قربانی سے فارغ ہوجائے، مگر جب سورج ڈھلنے کے قریب ہوجائے تو لوگوں کے لئے مناسب ہے کہ اس وقت خواہ امام سے قبل ہی قربانی کریں پھر اگر شہر میں امام حاکم نہ ہو بلکہ اس کا نائب یا امام صلاۃ ہو تو نائب امام کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر یہ دونوں شہر میں ہوں اور نائب امام اپنی قربانی کے جانور کو عیدگاہ کی طرف لائے تو اسی کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ نماز کے امام کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر ان دونوں میں سے کوئی نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ اپنے سب سے قریبی شہر کے امام کی قربانی کے بعد قربانی کریں گے اور اگر اس قریبی شہر میں چند امام ہوں تو جو امام ان سے قریب ہو اس کی قربانی کے بعد قربانی کریں گے[1]۔

شافعیہ کہتے ہیں، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ عید الاضحیٰ کے دن سورج کے طلوع ہونے کے بعد اتنی مقدار کے بعد قربانی کا وقت شروع ہوجاتا ہے جس میں دو ہلکی رکعتیں اور دو ہلکے خطبوں کی گنجائش ہو اور ہلکی رکعت اور ہلکے خطبے سے مراد یہ ہے کہ نماز اور خطبہ جتنی مقدار سے کافی ہوجاتا ہے اس پر اکتفاء کیا جائے۔

وہ کہتے ہیں کہ قربانی کی صحت امام کے نماز اور دونوں خطبوں سے عملاً فارغ ہونے پر موقوف نہیں ہے، اس لئے کہ کسی امام کی نماز اور اس کا خطبہ طویل ہوتا ہے اور کسی کا مختصر، اس لئے زمانہ کا اعتبار کیا گیا تاکہ نماز وغیرہ کے اوقات کے مشابہ ہوجائے اور شہروں اور دیہاتوں میں لوگوں کے لئے زیادہ آسان اور قابل عمل ہوسکے۔ پہلے جو احادیث گذر چکیں ان کا مطلب یہی ہے اور نبی ﷺ عید الاضحیٰ کی نماز سورج طلوع ہونے کے بعد پڑھتے تھے[1]۔

اور افضل یہ ہے کہ قربانی سورج کے ایک نیزہ کے بقدر بلند ہونے کے بعد اتنی مقدار تک مؤخر کی جائے جس کا اوپر ذکر کیا گیا[2] (یعنی دو خفیف رکعت اور دو خفیف خطبوں کے بقدر)۔

اور حنابلہ کا تیسرا قول جو راجح ہے وہ یہ ہے کہ اس کا وقت نماز عید کے بعد شروع ہوتا ہے خواہ خطبہ سے قبل ہو، لیکن دونوں خطبوں کا انتظار کرلینا افضل ہے۔

اگر شہر میں مختلف جگہ نماز ہورہی ہو تو تمام جگہوں میں نماز سے فراغت کا انتظار کرنا ضروری نہیں ہے، بلکہ کسی ایک جگہ نماز سے فراغت کافی ہے اور اگر قربانی کا ارادہ کرنے والا کسی ایسی جگہ ہے جہاں عید کی نماز نہیں پڑھی جاتی مثلاً دیہات اور خیموں والے جن پر عید کی نماز واجب نہیں ہے تو وقت کا آغاز اس وقت ہوگا جب سورج

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۰۲۔

(۱) حدیث: "كان النبي ﷺ يصلي صلاة عيد الأضحى عقب طلوع الشمس" پر وہ حدیث دلالت کررہی ہے جس کی روایت حسن بن احمد بناء نے کتاب الاضاحی میں معلی بن ہلال عن الاسود بن قیس عن جندب کے طریق سے کی ہے وہ کہتے ہیں: "كان النبي ﷺ يصلي بنا يوم الفطر والشمس على قيد رمحين والأضحى على قيد رمح" (نبی ﷺ ہمیں عید الفطر کے دن اس وقت نماز پڑھاتے تھے جب کہ سورج دو نیزہ کے بقدر بلند ہوتا اور عید الاضحیٰ کی نماز اس وقت پڑھاتے جب سورج ایک نیزہ کے بقدر بلند ہوتا) اس حدیث کے متعلق حافظ نے تلخیص میں سکوت اختیار کیا ہے اور صاحب منیۃ الالمعی نے کہا ہے کہ اس میں معلی ہیں جو ضعیف ہیں (تلخیص الحبیر ۲/ ۸۳، نیل الاوطار ۳/ ۲۹۳ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ ۱۳۵۷ھ، منیۃ الالمعی رص ۳۰)۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۳۸۷، ۳۹۱، حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۲۹۴، ۲۹۷۔

کے ایک نیزہ بلند ہونے کے بعد عید کی نماز کے بقدر وقت گذر جائے۔

اور جہاں نماز عید پڑھی جاتی ہے اگر زوال کی وجہ سے عید الاضحیٰ کی نماز فوت ہوجائے تو وہاں زوال کے بعد قربانی کریں گے[1]۔

قربانی کا آخری وقت:

۴۰ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ قربانی کے ایام تین ہیں اور وہ عید الاضحیٰ کا دن اور ایام تشریق کے پہلے دو دن ہیں، تو مذکورہ ایام میں سے آخری دن جو ایام تشریق کا دوسرا دن ہے کے سورج غروب ہونے سے قربانی کا وقت ختم ہوجاتا ہے (یعنی ۱۲؍ذی الحجہ)۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر، علی، ابوہریرہ، انس، ابن عباس اور ابن عمر رضی اللہ عنہم نے خبر دی کہ قربانی کے تین دن ہیں اور یہ معلوم ہے کہ مقدار کا پتہ رائے اور قیاس سے نہیں چل سکتا، لہذا ضروری ہے کہ ان صحابہ کرامؓ نے حضور ﷺ سے سن کر اس کی خبر دی ہوگی[2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں (حنابلہ کا دوسرا قول یہی ہے اور ابن تیمیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے) کہ قربانی کے ایام چار ہیں جو ایام تشریق کے تیسرے دن (۱۳؍ذی الحجہ) کے سورج غروب ہونے پر ختم ہوتے ہیں، یہ قول بھی حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اسی طرح حضرت جبیر بن مطعمؓ اور عطاء، حسن بصری، عمر بن عبد العزیز، سلیمان بن موسیٰ اسدی اور مکحول سے بھی مروی ہے۔

اس قول کے قائلین کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "كل أيام التشريق ذبح"[3] (تمام ایام تشریق ذبح کے دن ہیں)۔

(۱) المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱۱؍۱۱۳، ۱۱۵، مطالب اولی النہی ۲؍۴۷۰۔

(۲) البدائع ۵؍۶۵، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲؍۱۲۰، المغنی لابن قدامہ ۱۱؍۱۱۳۔

(۳) حدیث: "كل أيام التشريق ذبح" کی روایت ابن حبان (موارد الظمآن رص ۲۴۹ طبع السلفیہ) اور احمد (۴؍۸۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں ۳؍۲۵۱ طبع القدسی)۔

ایام نحر کی راتوں میں قربانی:

۴۱ - عید الاضحیٰ کی رات قربانی کا وقت نہیں ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اسی طرح ایام نحر کے بعد کی رات، اختلاف ان دو یا تین راتوں میں ہے جو ایام نحر کے بیچ میں پڑتی ہیں۔

مالکیہ کہتے ہیں کہ دو بیچ کی راتوں میں جو قربانی ہو وہ کافی نہیں ہے اور وہ تشریق کے دو دن کی دو راتیں سورج غروب ہونے سے لے کر طلوع فجر تک ہیں[1] (یعنی ۱۱، ۱۲؍ذی الحجہ کی رات)۔

حنابلہ کا ایک قول یہی ہے[2]۔

اور حنابلہ اور شافعیہ فرماتے ہیں[3] کہ بیچ کی راتوں میں قربانی کراہت کے ساتھ جائز ہے، کیونکہ (تاریکی میں) ذبح کرنے والا کبھی ذبح میں غلطی کرجاتا ہے، یہ مذہب اسحاق، ابوثور اور جمہور کا ہے، حنابلہ کے دو قوال میں سے زیادہ صحیح قول یہی ہے[4]۔

شافعیہ نے رات میں قربانی کے مکروہ ہونے سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے[5] جب کسی ضرورت کی وجہ سے ایسا کرنا پڑے، مثلاً اس آدمی کا دن میں ایسے اعمال میں مشغول رہنا جو قربانی سے مانع ہیں، یا کسی مصلحت کی بنا پر مثلاً رات میں فقراء کا آسانی سے مل جانا، یا آسانی سے ان کا حاضر ہوجانا۔

قربانی کے وقت کے فوت ہوجانے سے کیا واجب ہے:

۴۲ - چونکہ قربانی میں عبادت خون بہانے سے ہوتی ہے اور یہ خون

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲؍۱۲۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱؍۱۱۳، ۱۱۵۔

(۳) البدائع ۵؍۷۳، المجموع للنووی ۸؍۳۸۷، ۳۹۱۔

(۴) مطالب اولی النہی ۲؍۴۷۰۔ اس لئے کہ روشنی کے حالات بدل جانے کی وجہ سے عموماً غلطی کا امکان نہیں رہا۔

(۵) البجیرمی علی المنہج ۴؍۲۹۷۔

بہانا ایسا عمل ہے کہ اس کے ذریعہ تقرب کا راز سمجھ میں نہیں آتا تو اس کے ذریعہ تقرب کو اس وقت کے ساتھ محدود رکھنا واجب ہوگا جسے شارع نے اس کے لئے خاص کیا ہے، لہذا جب اس کا وقت گذر جائے تو بعینہ اسی عمل سے (یعنی خون بہا کر) اس کی قضا نہیں کی جاسکتی، بلکہ تقرب زندہ بکری، یا اس کی قیمت یا ایک صحیح قربانی کی قیمت کے صدقہ کرنے کی طرف منتقل ہوجائے گا، جو شخص بکری یا کسی اور جانور کی قربانی کو نذر کے ذریعہ یا قربانی کی نیت سے خرید کر متعین کرلے اور قربانی نہ کرے یہاں تک کہ قربانی کے ایام گذر جائیں تو اس پر واجب ہے کہ زندہ صورت میں اسے صدقہ کردے، کیونکہ مال میں اصل اسے صدقہ کرکے تقرب حاصل کرنا ہے، نہ کہ تلف کرکے، اور وہ خون بہانا ہے، مگر شارع نے مخصوص ایام میں خون بہانے کو عبادت قرار دیا ہے، یہاں تک کہ مالک اور اجنبی اور مالدار اور فقیر سب کے لئے اس کا گوشت کھانا حلال ہے، کیونکہ لوگ اس وقت میں اللہ کے مہمان ہوتے ہیں۔

۴۳ - اور جس شخص پر چوپائے کو زندہ صورت میں صدقہ کرنا واجب ہو اس کے لئے اسے ذبح کرنا اور اس سے کھانا اور مالداروں کو کھلانا جائز نہیں، نہ اس کی کسی چیز کو تلف کرنا جائز ہے، پس اگر وہ اسے ذبح کردے تو مذبوح شکل میں اسے صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر ذبح کرنے کے بعد اس کی قیمت زندہ کی قیمت سے کم ہوجائے تو ایسی صورت میں دونوں قیمتوں کے درمیان جتنا فرق ہو، اسے بھی اصل کے ساتھ صدقہ کرے گا، اور اگر ذبح کرنے کے بعد اس نے اس میں سے کچھ کھالیا یا کسی مالدار کو کھلایا یا اس میں سے کسی چیز کو تلف کردیا تو اس پر اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

۴۴ - جس شخص پر قربانی واجب تھی اور اس نے قربانی نہیں کی یہاں تک کہ وقت گذر گیا، پھر اس کی موت کا وقت آگیا تو اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنے تہائی مال سے ایک بکری کی قیمت کا صدقہ کرنے کی وصیت کرجائے، کیونکہ وصیت اسے واجب سے عہدہ برآ کرنے کی صورت ہے، یہ سب حنفیہ کا مذہب ہے[1]۔

اور قربانی کرنے کی وصیت کی کچھ صورتیں ہیں جن کی طرف اشارہ کرنے پر ہم اکتفاء کرتے ہیں، اس کی تفصیل اور اس کے احکام کے بیان کے لئے دیکھئے: ''وصیت'' کی اصطلاح۔

شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ جو شخص قربانی نہ کرے، یہاں تک کہ وقت گذر جائے تو اگر قربانی مسنون ہو (اور یہی اصل ہے) تو اب وہ قربانی نہیں کرے گا اور اس کی اس سال کی قربانی چھوٹ گئی اور اگر وہ ذبح کرے، خواہ قربانی ہی کی نیت سے ہو تو اس کا یہ ذبیحہ قربانی شمار نہیں ہوگا، اور وہ اس میں سے فقراء کو جتنا دے گا اس پر اسے صدقہ کا ثواب ملے گا، لیکن اگر نذر کی وجہ سے قربانی واجب تھی تو بطور قضاء اس پر قربانی کرنا لازم ہے، بعض مالکیہ کی بھی یہی رائے ہے، کیونکہ وہ قربانی اس پر واجب تھی، لہذا وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگی، پس اگر قربانی اس کے واجب کرنے سے واجب ہوئی تھی اور وہ جانور گم ہوجائے یا چوری ہوجائے اور اس میں اس کی طرف سے کوئی کوتاہی نہ ہو تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہوگا، کیونکہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، پس اگر جانور واپس آجائے تو اسے ذبح کردے گا، خواہ وہ قربانی کے زمانہ میں یا اس کے بعد لوٹے[2]۔

پس اگر وقت گذر جائے اور متعین بکری کو قربانی نہ کرے تو حکم اصل کی طرف لوٹ آئے گا اور وہ زندہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہے، خواہ اس کا متعین کرنے والا خوش حال ہو یا تنگ دست اور اس حال میں وہ قربانی اس کے لئے اور اس کی اصل فرع کے لئے یا

---

(۱) البدائع ۵/ ۶۸-۶۹۔

(۲) المجموع للنووی ۸/ ۳۸۸، المغنی ۱۱/ ۱۱۵-۱۱۶۔

کسی مالدار کے لئے حلال نہ ہوگی۔

قربانی سے قبل مستحب امور:

۴۵- قربانی سے قبل چند امور مستحب ہیں:

(۱) یہ کہ قربانی کرنے والا قربانی کے دن سے چند دنوں قبل سے جانور کو باندھ کر رکھے، کیونکہ اس میں عبادت کے لئے تیار رہنا ہے اور اس میں رغبت کا اظہار کرنا ہے، اس بنا پر اس کے لئے اس میں اجر وثواب ہوگا۔

(۲) یہ کہ اس کے گلے میں قلادہ ڈال دے [۱] اور اس کو جُل (جھول) پہنائے [۲]، ہدی پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ یہ اس کی تعظیم کا پتہ دیتا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ" [۳] (اور جو شخص دین خداوندی کی ان یادگاروں کی تعظیم کرے گا تو یہ دلوں کے تقویٰ کی علامت ہے)۔

(۳) یہ کہ اسے قربانی کی جگہ اچھی طرح ہانک کر لے جائے، سختی سے نہ ہانکے اور اس کا پیر پکڑ کر مذبح کی طرف کھینچ کر نہ لے جائے [۴]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إن الله تعالىٰ كتب الإحسان على كل شيئ، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته" [۵] (بیشک اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں احسان (اچھی طرح کرنا) کو ضروری قرار دیا ہے تو جب تم قتل کرو تو اچھی طرح قتل کرو، اور جب ذبح کرو تو اچھی طرح ذبح کرو، اور اپنی چھری تیز کرلو اور اپنے ذبیحہ کو آرام پہنچاؤ)۔

(۴) مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو یا وہ شخص جو یہ جانتا ہو کہ کوئی دوسرا اس کی طرف سے قربانی کرے گا، اس کے لئے مسنون ہے کہ وہ اپنے سر یا بدن کا بال نہ مونڈے، نہ کاٹے، نہ کسی اور طرح سے زائل کرے اور نہ اپنا ناخن کاٹے اور نہ اپنے چمڑے میں سے کسی چیز کو کاٹے، مثلاً کوئی زخم ہو جس کا باقی رہنا مضر نہ ہو اور یہ حکم ذی الحجہ کی پہلی رات سے قربانی کے ذبح سے فراغت تک ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ یہ واجب ہے، نہ کہ مسنون اور وجوب کا قول سعید بن المسیب، ربیعہ اور اسحاق سے منقول ہے۔

اور ابن قدامہ نے حنفیہ سے عدم کراہت کا قول نقل کیا ہے [۱] اور سنیت کے قول کی بنیاد پر ان امور پر اقدام مکروہ تنزیہی ہوگا اور وجوب کے قول کی بنیاد پر حرام ہوگا۔

اور اس سلسلہ میں اصل حضرت ام سلمہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يمسّ من شعره ولا من بشره شيئاً" [۲] (جب ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہوجائے اور تم میں سے کوئی قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو وہ اپنا بال یا اپنے چمڑے کا کوئی حصہ نہ کاٹے)۔

اور انہیں کی ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے

---

(۱) تقلید کے معنی ہیں: جانور کی گردن میں کسی چیز کا اس مقصد سے لٹکانا کہ معلوم ہوجائے کہ یہ ہدی ہے یا قربانی۔

(۲) تجلیل کے معنی ہیں: چوپایہ کو جھول پہنانا۔ جل جیم کے ضمہ کے ساتھ فتحہ بھی جائز ہے اور لام کی تشدید کے ساتھ، وہ چیز ہے جس سے جانور کی حفاظت کے لئے اسے ڈھانپا جاتا ہے۔

(۳) سورۂ حج ر ۳۲۔

(۴) البدائع ۵ ر ۷۸، الفتاویٰ الہندیہ ۵ ر ۳۰۰۔

(۵) حدیث: "إن الله كتب الإحسان على كل شيئ" کی روایت مسلم (۳ ر ۱۵۴۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المجموع للنووی ۸ ر ۳۹۲، ۳۹۳، المغنی لابن قدامہ ۱۱ ر ۹۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الصاوی ۲ ر ۱۴۱ طبع دار المعارف۔

(۲) حدیث: "إذا دخل العشر..." کی روایت مسلم (۳ ر ۱۵۶۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

فرمایا: "إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أحدكم أن يضحي فليمسک عن شعره و أظفاره"[1] (جب تم ذی الحجہ کا چاند دیکھ لو اور تم میں سے کوئی قربانی کرنا چاہے تو اسے چاہئے کہ اپنا بال اور ناخن نہ کاٹے)۔

اور سنیت کے قائلین نے ممانعت کو کراہت پر محمول کیا ہے۔

اور عدم تحریم پر دلالت کرنے والی حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، وہ فرماتی ہیں: "كنت أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ ثم يقلّده ويبعث به ولا يحرم عليه شئ أحلّه الله له حتى ينحر هديه"[2] (میں رسول اللہ ﷺ کی ہدی کے لئے قلادہ بٹتی تھی پھر آپ ﷺ وہ قلادہ اسے پہنا دیتے اور اسے بھیج دیتے تھے اور اپنی ہدی کی قربانی تک آپ ﷺ پر کوئی ایسی چیز حرام نہیں ہوتی تھی جسے اللہ نے آپ کے لئے حلال قرار دیا ہو)۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہدی کو بھیجنا قربانی کے ارادہ سے بڑھ کر ہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ حرام نہیں ہے۔

بال اور ناخن وغیرہ کاٹنے سے باز رہنے کے حکم کی حکمت یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ اس میں حج کا احرام باندھنے والوں کے ساتھ مشابہت ہے اور صحیح یہ ہے کہ قربانی کا ارادہ کرنے والا تمام اجزاء کے ساتھ باقی رہے اس امید پر کہ قربانی کی وجہ سے اسے جہنم سے آزادی مل جائے۔

قربانی سے قبل کی مکروہات:

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ قربانی سے قبل چند امور مکروہ تحریمی ہیں:

۴۶ - امر اول: وہ بکری جو قربانی کی نیت سے خریدی گئی ہے اس کا دودھ دوہنا یا اس کا اون کاٹنا، خواہ اس کا خریدنے والا خوشحال ہو یا تنگ دست۔ اسی طرح وہ بکری جو نذر کی وجہ سے متعین ہوگئی ہو، مثلاً کسی نے یوں کہا کہ: "اللہ کے لئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس کو قربان کروں"، یا یوں کہا کہ: "میں نے اسے قربانی بنادیا"۔

اور یہ اس لئے مکروہ ہے کہ اس نے اسے عبادت کے لئے متعین کردیا ہے، لہذا عبادت کی ادائیگی سے پہلے اس سے انتفاع حلال نہ ہوگا، جیسا کہ اگر اسے قربانی کے وقت سے پہلے ذبح کردے تو اس کے لئے اس کے گوشت سے انتفاع حلال نہیں، کیونکہ دودھ دوہنے اور اون کاٹنے سے ان میں نقص پیدا ہوگا اور قربانی کے جانور میں نقص پیدا کرنا ممنوع ہے۔

بعض لوگوں نے اس بکری کو مستثنیٰ قرار دیا ہے جسے خوشحال آدمی نے قربانی کی نیت سے خریدا ہو، کیونکہ اس کا اس جانور کو خریدنا اس کو واجب نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے ذمہ میں کسی غیر متعین بکری کی قربانی واجب ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

لیکن یہ استثناء کمزور ہے، کیونکہ وہ عبادت کے لئے متعین ہے جب تک کہ دوسرا جانور اس کے قائم مقام نہ ہو، تو قبل اس کے کہ کوئی اور جانور اس کی جگہ پر ذبح کیا جائے اس سے فائدہ اٹھانے کی غرض سے اس کے لئے اسے دوہنا یا اس کے اون کو کاٹنا جائز نہیں۔

اسی بناپر اگر وہ اسے اس کے وقت سے قبل ذبح کردے تو اس کا گوشت اس کے لئے جائز نہیں ہوتا ہے۔

اگر قربانی کے لئے متعین کئے گئے جانور کے تھن میں دودھ ہو اور اگر اس کا دودھ نہ دوہے جانے کی صورت میں اس پر ضرر یا ہلاکت کا اندیشہ ہو تو اس کے تھن پر ٹھنڈا پانی چھڑکے گا تاکہ دودھ خشک ہوجائے، کیونکہ دوہنے کی کوئی سبیل نہیں۔

اور اگر دودھ دوہ لے تو دودھ کو صدقہ کردے گا، کیونکہ وہ اس بکری

(۱) حدیث: "إذا رأيتم هلال ذي الحجة..." کی روایت مسلم (۱۵۶۵/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "كنت أفتل قلائد هدي رسول الله ﷺ..." کی روایت بخاری (۴/۹۳، الفتح طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کا جزء ہے جو عبادت کے لئے متعین ہے۔

پس اگر وہ اسے صدقہ نہ کرے یہاں تک کہ وہ ضائع ہو جائے یا مثلاً وہ اسے پی لے تو اس پر اس کے مثل دودھ یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہوگا۔

اور دودھ کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا اون، مینڈھے کے بال اور اونٹ کے بال کے بارے میں بھی وہی کہا جائے گا[1]۔

اور مالکیہ کہتے ہیں[2] کہ قربانی کے جانور کا دودھ پینا محض اسے خرید لینے یا اپنے جانوروں کے درمیان سے اسے قربانی کے لئے متعین کر لینے سے مکروہ تنزیہی ہو جاتا ہے، اور ذبح سے قبل اس کے اون کو کاٹنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس کی وجہ سے اس کی خوبصورتی کم ہو جاتی ہے، اس سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں:

اول: یہ کہ اسے معلوم ہو کہ ذبح سے قبل اس کے مثل یا اس کے مثل کے قریب اُگ آئے گا۔

دوم: یہ کہ اس نے خریداری وغیرہ کے ذریعہ سے حاصل کیا ہو یا اپنے چوپایوں کے درمیان سے اسے قربانی کے لئے متعین کیا ہو اور اون کاٹنے کی نیت کی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اون کاٹنا مکروہ نہیں ہے۔

اور اگر ان دونوں کے علاوہ کسی اور صورت میں اون کاٹ لے تو اس کے لئے اس کا بیچنا مکروہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ[3] قربانی کا دودھ نہیں پیے گا، مگر وہ جو اس کے بچے کی ضرورت سے زائد ہو، پس اگر اس سے کچھ فاضل نہ بچے یا دودھ دوہنا اس کے لئے مضر ہو یا اس سے اس کا گوشت کم ہو جائے تو اس کے لئے دودھ دوہنا جائز نہ ہوگا اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کے لئے دودھ لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ اگر اون کا باقی رہنا اس کے لئے مضر نہ ہو یا باقی رہنا کاٹنے سے زیادہ نفع بخش ہو تو کاٹنا جائز نہ ہوگا اور اگر باقی رہنا اس کے لئے مضر ہو یا کاٹنا زیادہ نفع بخش ہو تو کاٹنا جائز ہوگا اور کاٹے ہوئے اون کا صدقہ کر دینا واجب ہوگا۔

۷۴- امر دوم: قربانی سے قبل حنفیہ کے نزدیک جو چیزیں مکروہ تحریمی ہیں ان میں سے ایک اس بکری کو فروخت کرنا ہے جسے خرید کر یا نذر کے ذریعہ قربانی کے لئے متعین کر دیا گیا ہو اور اس کا بیچنا اس لئے مکروہ ہے کہ وہ قربانی کے لئے متعین ہے، لہذا اس کے ثمن سے انتفاع حلال نہیں ہے جیسا کہ اس کے دودھ اور اون سے انتفاع جائز نہیں، لیکن وہ بیع امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک کراہت کے باوجود نافذ ہو جائے گی، کیونکہ وہ ایسے مال کی بیع ہے جو مملوک، قابل انتفاع اور مقدور التسلیم ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک بیع نافذ نہیں ہوگی، کیونکہ وہ بمنزلہ وقف کے ہے۔

اور اس کی بیع کے نفاذ کی صورت میں اس پر واجب ہوگا کہ اس کی جگہ اسی کے مثل یا اس سے بہتر جانور کی قربانی کرے۔ اگر اس نے ایسا کیا تو اس پر کوئی دوسری چیز واجب نہ ہوگی اور اگر اس نے اس سے ادنیٰ جانور خریدا تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ دونوں قیمتوں کے درمیان جتنا فرق ہے اس کا صدقہ کرے اور اس ثمن کا جس کے ذریعہ بیع و شراء عمل میں آیا ہے اگر وہ قیمت کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ جو قربانی نذر کی بنا پر متعین ہو اس کا بیچنا اور بدلنا حرام ہے اور جو نذر کی وجہ سے متعین نہ ہو تو ایسی صورت میں اس

(۱) البدائع ۵/ ۷۶، الفتاویٰ ۵/ ۳۰۱۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۲۳، الشرح الصغیر ۲/ ۱۴۶ طبع دار المعارف۔

(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۰۵-۱۰۶، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۶۳۔

(۱) البدائع ۵/ ۷۹۔

جیسے یا اس سے کم درجہ کے جانور سے بدلنا مکروہ ہے۔

پس اگر وہ دوسرے جانوروں کے ساتھ مل جائے اور نہ پہچانا جائے اورصورت حال یہ ہو کہ اس میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل ہو تو اس کے لئے قرعہ اندازی کئے بغیر افضل کو چھوڑنا مکروہ ہے[۱]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ واجب قربانی کا بیچنا اور اس کا بدلنا اگر چہ اس سے بہتر جانور سے ہو جائز نہیں ہے، ابو ثور کا مذہب یہی ہے اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب نے اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن امام احمد سے صریح روایت (جو حنابلہ کے نزدیک راجح ہے) یہ ہے کہ جس قربانی کے جانور کو اس نے واجب کرلیا ہے اس سے بہتر جانور سے بدلنا جائز ہے، عطاء، مجاہد اور عکرمہ اسی کے قائل ہیں[۲]۔

۴۸- امر سوم: قربانی سے قبل حنفیہ کے نزدیک جو چیزیں مکروہ تحریمی ہیں وہ اس بچے کا فروخت کرنا ہے جو اس بکری سے پیدا ہوا ہو جو نذر کی وجہ سے متعین ہو یا قربانی کی نیت سے خریدنے کی وجہ سے متعین ہو اور اس کا بیچنا اس لئے مکروہ ہے کہ اس کی ماں قربانی کے لئے متعین ہے اور بچہ شرعی صفات مثلاً غلامی یا آزادی میں ماں کے تابع ہوتا ہے، لہذا اس پر اس کا باقی رکھنا اس وقت تک ضروری ہے جب تک کہ وہ ماں کے ساتھ ذبح نہ کیا جائے تو اگر اس نے اسے فروخت کردیا تو اس پر اس کی قیمت کا صدقہ کردینا واجب ہے۔

قدوری لکھتے ہیں: بچے کا ذبح کرنا واجب ہے اور اگر زندہ صورت میں اس کو صدقہ کردے تو جائز ہے، کیونکہ حق نے اس میں سرایت نہیں کی ہے لیکن وہ اس سے متعلق ہے، لہذا اس کا حکم اس کے

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۲۳، بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۱۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۱۱۲۔

جھول (جل) اور لگام (خطام) جیسا ہوگا[۱] تو اگر اس کو ذبح کردے تو اس کی قیمت کا صدقہ کرے گا اور اگر اس کو بیچ دے تو اس کے ثمن کا صدقہ کرے گا۔

فتاویٰ خانیہ میں یہ ہے کہ زندہ صورت میں اسے صدقہ کرنا مستحب ہے اور اسے ذبح کرنا جائز ہے اور جب اسے ذبح کردے تو اس کا صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر اس میں سے کھالے تو جتنا کھایا ہے اس کی قیمت صدقہ کرے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ جو جانور نذر کی بنا پر قربانی کے لئے متعین ہو اس کے بچے کا بیچنا حرام ہے اور مطلقاً قربانی کے جانور کے بچے کو ذبح کرنا مستحب ہے، خواہ نذر کی وجہ سے متعین ہو یا نہ ہو اگر وہ بچہ ذبح سے قبل پیدا ہوا ہو، اور جب ذبح کیا جائے تو اس کے ساتھ قربانی جیسا سلوک کیا جائے گا اور اگر ذبح نہ کیا جائے تو اس کا باقی رکھنا جائز ہے اور دوسرے سال اسے قربان کرنا درست ہے۔

لیکن جو بچہ ذبح کئے جانے کے بعد پیٹ سے نکلا ہو اگر وہ مردہ نکلا ہو اور اس کی خلقت مکمل ہو اور جسم پر بال اگے ہوں تو اسے قربانی کا جزء شمار کیا جائے گا اور اگر وہ زندہ نکلا ہو اور زندگی ثابت ہو تو چونکہ وہ مستقل بالذات ہے اس لئے اس کا ذبح کرنا واجب ہے[۲]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے متعین بکری کی نذر مانی یا اس نے یوں کہا کہ میں نے اس بکری کو قربانی بنادیا یا ذمہ میں کسی قربانی کی نذر مانی، پھر اس کے ذمہ میں جو قربانی تھی اس کے لئے ایک بکری کو متعین کیا، پھر مذکورہ بکری نے بچہ دیا تو تینوں صورتوں میں اس کے

(۱) جلّ: جیم کے ضمہ اور فتحہ کے ساتھ، چوپائے کی حفاظت کے لئے جس چیز سے اسے ڈھانپتے ہیں اسے جل کہتے ہیں، اس کی جمع جلال آتی ہے اور خطام خاء کے کسرہ کے ساتھ، وہ لگام ہے جس سے چوپایہ ہانکا جاتا ہے اور اس کا نام خطام اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اکثر اوقات میں اسے اس کی ناک میں لگایا جاتا ہے۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۲۲۔

بچے کو ذبح کرنا ضروری ہے اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ فقراء پر اسے تقسیم کرنا ضروری نہیں ہے، بخلاف اس کی ماں کہ اس کا صدقہ کرنا واجب ہے، البتہ اگر اس کی ماں مرجائے تو ایسی صورت میں بچے کو فقراء پر تقسیم کرنا واجب ہوگا اور ان تین صورتوں کے علاوہ قربانی کے جانور کے بچے کو ذبح کرنا واجب نہیں ہے اور اگر ذبح کرے تو اس کے کسی حصے کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اور اس کا کھانا، صدقہ کرنا اور ہدیہ کرنا سب جائز ہے، اور اگر اس کے کسی حصہ کو صدقہ کردے تو ماں کے کسی حصہ کے صدقہ کرنے کے وجوب کی طرف سے کافی نہیں ہوگا[1]۔

اور حنابلہ کہتے ہیں[2] کہ اگر کسی قربانی کو متعین کیا اور اس نے بچہ جنا تو اس کا بچہ اس کے تابع ہے اس کا وہی حکم ہے جو ماں کا ہے، خواہ وہ تعیین کے وقت حاملہ ہو یا تعیین کے بعد حاملہ ہوئی ہو، لہذا ایام نحر میں اس کا ذبح کرنا واجب ہے، حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے ان سے پوچھا: اے امیر المؤمنین! میں نے اس گائے کو قربانی کے لئے خریدا ہے اور اس نے یہ بچھڑا جنا ہے، تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اس کا دودھ مت دوہو، مگر اس صورت میں جب بچہ کی ضرورت سے زائد ہو، پھر جب قربانی کا دن ہو تو اس کو اور اس کے بچے کو سات افراد کی طرف سے ذبح کرو[3]۔

۴۹ - امر چہارم: حنفیہ کے نزدیک قربانی سے قبل جو امور مکروہ ہیں، ان میں سے قربانی کے جانور پر سوار ہونا، اسے استعمال کرنا اور اس پر بوجھ لادنا ہے۔

اگر ان میں سے کوئی کام کرے گا تو گنہگار ہوگا لیکن اس پر کسی چیز کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا الا یہ کہ اس فعل سے اس کی قیمت میں کمی واقع ہوگئی ہو تو ایسی صورت میں نقصان کے بقدر قیمت کا صدقہ کرنا اس پر واجب ہوگا۔

اور اگر اسے سواری یا باربرداری کے لئے کرایہ پر لگادیا تو اجرت کو صدقہ کرنے کے ساتھ اگر اس میں کوئی نقصان واقع ہوا ہے تو اس نقصان کی قیمت کا صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا[1]۔

اور قربانی کے جانور کو ذبح کرنے سے قبل اجارہ پر دینے کے سلسلہ میں مالکیہ کے دو قول ہیں: ایک قول یہ ہے کہ ممنوع ہے اور دوسرا قول جواز کا ہے اور یہی معتمد ہے[2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ واجب قربانی کے مالک کے لئے قربانی کے جانور پر سوار ہونا اور بغیر اجرت کے دوسروں کو سوار کرنا جائز ہے اور اگر اس کی وجہ سے جانور تلف ہوجائے یا اس میں نقصان واقع ہوجائے تو اس کا ضامن ہوگا۔

لیکن اگر یہ نقصان عاریت پر لینے والے کے قبضہ میں واقع ہوا ہے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، لیکن صاحب قربانی یا عاریت پر لینے والا اس وقت ضامن ہوگا جب کہ وہ قربانی کا وقت آنے اور ذبح پر قدرت پانے کے بعد تلف ہوجائے یا اس میں نقصان پیدا ہوجائے، لیکن قربانی کے وقت سے قبل اگر ایسا ہو تو پھر کوئی ضمان نہیں ہے، کیونکہ وہ عاریت پر دینے والے کے ہاتھ میں امانت ہے اور یہ معلوم ہے کہ عاریت پر لینے والا اس صورت میں ضامن ہوگا جب کہ عاریت پر دینے والے کا قبضہ قبضہ امانت نہ ہو[3]۔

۵۰ - اس کے علاوہ بھی کچھ مکروہات ہیں جو حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہی

---

(۱) المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۲۹۹۔

(۲) المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۱۰۵۔

(۳) حضرت علیؓ کے اس اثر کی روایت سعید بن منصور نے ابو منصور سے، انہوں نے ابو الاحوص سے، انہوں نے زہیر عبسی سے، انہوں نے مغیرہ بن حذف سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے کی ہے (المغنی لابن قدامہ ۱۱/ ۱۰۵)۔

(۱) البدائع ۵/ ۷۸، ۷۹، حاشیۃ رد المحتار علی الدر المختار ۵/ ۲۰۵۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۱۲۲۔

(۳) المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۰۰۔

مذاہب کی کتابوں میں ذکر کی گئی ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جس کی مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اس کی قیمت کی کثرت میں اہل شہر کی عادت کے مطابق ایک دوسرے سے آگے بڑھنا، اسی طرح تعداد کی کثرت میں مسابقت کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ اس کی شان فخر ومباہات ہے۔

لیکن اگر قیمت کی زیادتی یا تعداد کی زیادتی سے مقصود ثواب اور خیر کی کثرت ہو تو یہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے [1]۔

ارادۂ قربانی کے وقت کے مکروہات اور مستحبات:

۵۱- چونکہ قربانی تذکیہ (ذبح) کی ایک قسم ہے اس لئے جو چیزیں تذکیہ میں مستحب ہیں وہ قربانی میں بھی مستحب ہیں، مثلاً اونٹ کو نحر کرنا اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا۔ اسی طرح وہ چیزیں جو تذکیہ میں مکروہ ہیں وہ قربانی میں بھی مکروہ ہیں اور ذبح کے مستحبات اور مکروہات کی تفصیل جاننے کے لئے دیکھئے: "ذبائح"۔

اور قربانی کے کچھ مخصوص مستحبات ومکروہات ہیں جو قربانی کے وقت میں ہوتے ہیں اور یا تو ان کا تعلق قربانی کے جانور سے ہوتا ہے یا قربانی کرنے والے سے یا وقت سے، اسے ہم تین مباحث میں ذکر کریں گے:

قربانی کے وقت قربانی سے متعلق مستحبات ومکروہات:

۵۲- قربانی میں مستحب یہ ہے کہ وہ فربہ ہو اور دوسرے جانوروں کے مقابلہ میں جسم وجثہ میں بڑا ہو، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللّٰهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ" [2] (اور جو شخص اللہ کے شعائر کا احترام کرے تو یہ اس کے دل کے تقوی کی

(۱) الدسوقی ۲/ ۱۲۲۔

(۲) سورۂ حج/ ۳۲۔

علامت ہے)، اور اس کی تعظیم میں یہ بات داخل ہے کہ صاحب قربانی بڑے بدن کا اور فربہ جانور اختیار کرے، اور اگر بکریوں کی قربانی پسند کرے تو اس میں سب سے افضل چتکبرا، سینگ والا اور خصی شدہ مینڈھا افضل ہے، حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بنا پر کہ: "ضحى النبيﷺ بكبشين أملحين أقرنين" (نبی ﷺ نے دو چتکبرے سینگ والے مینڈھے قربان کئے)۔

اور اس حدیث کی بنا پر کہ: أنه [1] ﷺ ضحى بكبشين أملحين موجوءين" [2] (آپ ﷺ نے دو چتکبرے اور خصی شدہ مینڈھے قربان کئے)۔ قرن کے معنی بڑے سینگ والے، اور املح کے معنی سفید رنگ والے کے ہیں اور "موجوء" کے بارے میں کہا گیا کہ وہ وہ جانور ہے جس کے خصیتین کوٹ دئے گئے ہوں اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ خصی ہے [3] (جس کے خصیتین نکال دئے جاتے ہیں) اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "دم عفراء أحب إلى الله من دم سوداوين" [4] (ایک سفید جانور کا خون اللہ کے نزدیک دو سیاہ جانوروں کے خون سے زیادہ پسندیدہ ہے)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ بکری گائے کے ساتویں حصہ سے افضل ہے بلکہ اگر دونوں کی قیمت اور گوشت کی مقدار برابر ہو تو بکری پورے

(۱) حضرت انسؓ کی حدیث: "ضحى النبي ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۶-۱۵۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أن النبي ضحى بكبشين موجوءين" کی روایت احمد نے ابورافع سے کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (مسند احمد بن حنبل ۶/ ۸ طبع المیمنیہ، مجمع الزوائد ۴/ ۲۱)۔

(۳) البدائع ۵/ ۸۰، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۵۔

(۴) حدیث: "دم عفراء أحب إلى الله من دم سوداوين" کی روایت احمد نے (۲/ ۴۱۷ طبع المیمنیہ) اور حاکم (۴/ ۲۲۷ طبع دار المعارف) نے کی ہے، اور علامہ ذہبی نے اس کی طرف سے سکوت اختیار کیا ہے نہ اس کے ثابت ہونے کی صراحت کی ہے اور نہ اس پر نقد کیا ہے۔

گائے سے افضل ہے اور اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ دو جانور جن کے گوشت کی مقدار اور قیمت برابر ہو تو جس کا گوشت زیادہ اچھا ہو وہ افضل ہے اور جن دو جانوروں کے گوشت کی مقدار اور قیمت دونوں میں فرق ہو تو جس کی قیمت اور گوشت زیادہ ہو وہ افضل ہے اور بھیڑ بکری میں نر اگر خصی ہو تو مادہ سے افضل ہے ورنہ اگر قیمت اور گوشت کی مقدار برابر ہو تو مادہ افضل ہے اور اونٹ اور گائے میں مادہ نر سے افضل ہے جب کہ دونوں کی قیمت اور گوشت برابر ہو۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور عمدہ ہو، اس طور پر کہ مویشی جانوروں میں سب سے اعلیٰ ہو اور فربہ ہو اور حضرت ابو امامہؓ کی درج ذیل حدیث کی بنیاد پر اسے فربہ بنانا بھی مستحب ہے، وہ فرماتے ہیں: "كنا نسمّن الأضحية بالمدينة، وكان المسلمون يسمّنون"[1] (ہم لوگ مدینہ میں قربانی کے جانور کو فربہ بناتے تھے اور مسلمان بھی فربہ بناتے تھے)۔ اور نر جانور مادہ جانور سے افضل ہے اور سینگ والا جانور بغیر سینگ والے سے افضل ہے اور سفید کو دوسرے رنگ کے جانوروں پر فضیلت ہے اور فحل (جس کا خصیہ نہ نکالا گیا ہو) وہ خصی سے افضل ہے بشرطیکہ خصی زیادہ فربہ نہ ہو اور قربانی کا سب سے افضل جانور مطلقاً مینڈھا ہے: پہلے اس کا فحل، پھر خصی، پھر مادہ، اور اسی طرح بکرا فحل، پھر خصی، پھر مادہ۔ ان دونوں کے بعد اونٹ افضل ہے یا گائے؟ اس میں اختلاف ہے۔

اور حق یہ ہے کہ الگ الگ ملک میں ان دونوں کے بعد الگ الگ حکم ہوگا۔ بعض ممالک میں اونٹ کا گوشت زیادہ پاکیزہ ہوتا ہے، لہٰذا وہ افضل ہوگا اور بعض ممالک میں گائے کا گوشت زیادہ پاکیزہ ہوتا ہے، لہٰذا وہ افضل ہوگا[1]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ افضل قربانی سات بکریاں ہیں، پھر ایک اونٹ، پھر ایک گائے، پھر ایک بکری، پھر اونٹ کا ساتواں حصہ، پھر گائے کا ساتواں حصہ اور مینڈھا بکرے سے افضل ہے اور وہ نر جو جفتی نہ کرے وہ اس مادہ سے بہتر ہے جس نے بچہ نہ جنا ہو اور ان دونوں کے بعد وہ نر ہے جو جفتی کرتا ہے، پھر وہ مادہ جو بچہ دیتی ہو۔

اور سفید جانور افضل ہے، پھر سفیدی مائل، پھر زرد، پھر سرخ پھر چتکبرا اور اس کے بعد سیاہ ہے۔

اور قربانی کے جانور کو فربہ بنانا مستحب ہے۔

حنابلہ کہتے ہیں: سب سے افضل قربانی اونٹ کی ہے، پھر گائے کی، پھر بکری کی، پھر اونٹ میں شرکت، پھر گائے میں شرکت[2]۔

۵۳ - اور قربانی میں جانور کا ایسا عیب دار ہونا جو قربانی کی صحت سے مانع نہ ہو مکروہ ہے۔

قربانی میں قربانی کرنے والے سے متعلق مستحب امور:

۵۴ - اگر قدرت ہو تو خود سے ذبح کرے، کیونکہ یہ عبادت ہے اور عبادت کو خود سے انجام دینا اسے دوسرے آدمی کے سپرد کرنے سے افضل ہے، لیکن اگر خود سے اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو بہتر یہ ہے کہ اسے کسی ایسے مسلمان کے سپرد کرے جو اچھی طرح ذبح کر سکتا ہو، اس صورت میں مستحب یہ ہے کہ قربانی کے وقت موجود رہے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا: "يا فاطمة قومي

---

(۱) حدیث: "كنا نسمّن الأضحية بالمدينة..." کی روایت بخاری نے تعلیقاً کی ہے اور ابن حجر نے کہا کہ ابونعیم نے مستخرج میں احمد بن حنبل کے طریق سے اس متن کے ساتھ موصولاً روایت کیا ہے اور احمد نے فرمایا کہ یہ حدیث عجیب ہے (فتح الباری ۱۰/۹-۱۰ طبع السلفیہ)۔

(۱) الدسوقی ۲/۱۲۲۔

(۲) المجموع للنووی ۸/۳۹۵، المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/۲۹۷، کشاف القناع ۲/۶۷ طبع النصر الحدیثہ۔

إلی أضحیتک فاشھدیھا"[1] (اے فاطمہ! اٹھ کر اپنی قربانی کے پاس جاؤ اور اسے دیکھو)۔

تمام مذاہب کا اس پر اتفاق ہے، لیکن شافعیہ فرماتے ہیں کہ عورت، مخنث اور اندھا اگر ذبح پر قادر ہوں جب بھی ان کے لئے افضل یہ ہے کہ دوسرے کے سپرد کردیں[2]، اور اس نقطہ کا تکملہ آگے آرہا ہے۔

۵۵- درج ذیل دعا کا پڑھنا مستحب ہے: "اللھم منک ولک، إن صلاتي ونسکي ومحیاي ومماتي للہ رب العالمین، لا شریک لہ، وبذلک أمرت، وأنا من المسلمین" (اے اللہ! یہ جانور تیری ہی طرف سے ہے اور تیرے ہی لئے قربان ہے، بیشک میری نماز اور میری ساری عبادات اور میرا جینا اور میرا مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کے لئے ہے جو سارے جہاں کا پروردگار ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں اطاعت کرنے والوں میں سے ہوں)، اس لئے کہ نبی ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کو "إن صلاتي ونسکي..."[3] کہنے کا حکم دیا تھا۔

اور حضرت جابرؓ کی اس حدیث کی بنا پر کہ انہوں نے فرمایا: "ذبح النبي ﷺ یوم الذبح کبشین أقرنین أملحین موجوءین فلما وجھھما قال: إني وجھت وجھي للذي فطر السمٰوات والأرض علی ملۃ إبراھیم حنیفا وما أنا من المشرکین، إن صلاتي ونسکي ومحیاي ومماتي للہ رب العالمین، لا شریک لہ، وبذلک أمرت وأنا من المسلمین، اللہ منک ولک عن محمد وأمتہ، بسم اللہ واللہ أکبر ثم ذبح"[1] ("نبی کریم ﷺ نے قربانی کے دو سینگ والے چتکبرے اور خصی شدہ مینڈھے قربان کئے، پس جب آپ نے انہیں لٹایا تو فرمایا: میں یکسو ہوکر ملت ابراہیمی کے مطابق اپنا رخ اس کی طرف کرتا ہوں جس نے آسمانوں کو اور زمین کو پیدا کیا اور میں شرک کرنے والوں میں سے نہیں ہوں، بیشک میری نماز اور میری ساری عبادات اور میرا جینا اور مرنا یہ سب خالص اللہ ہی کے لئے ہے جو سارے جہاں کا پروردگار ہے، اس کا کوئی شریک نہیں اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں اطاعت کرنے والوں میں سے ہوں، اے اللہ یہ جانور تیری ہی طرف سے ہے اور تیرے ہی لئے قربان ہے، محمد ﷺ اور ان کی امت کی طرف سے، بسم اللہ، اللہ اکبرؔ، پھر آپ ﷺ نے ذبح فرمایا)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ قربانی کرنے والے کا بسم اللہ کہتے وقت

---

(۱) حدیث: "یا فاطمۃ..." کی روایت حاکم (۴/ ۲۲۲ طبع دار المعارف) نے حضرت ابوسعید خدری سے کی ہے پھر حاکم نے اس کی روایت عمران بن حصین سے کی ہے اور ابن حجر نے تلخیص (۴/ ۱۴۳ شائع کردہ الیمانی) میں کہا ہے "ابن ابی حاتم نے اپنے باپ ابوحاتم سے روایت کرتے ہوئے علل میں کہا کہ یہ حدیث منکر ہے اور عمران کی حدیث کی سند میں ابوحمزہ الثمالی ہیں جو بہت ضعیف ہیں"۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۸، الدسوقی ۲/ ۱۲۱، المنہج مع حاشیۃ البجیری ۴/ ۲۹۵، المغنی ۱۱/ ۱۱۶۔

(۳) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر فاطمۃ رضي اللہ عنھا أن تقول: إن صلاتي ونسکي..." حضرت فاطمہ کی اس حدیث کا ایک جزء ہے جس کی روایت گذر چکی، دیکھئے: (فقرہ/ ۵۴)۔

---

(۱) حدیث: "ذبح النبي ﷺ یوم الذبح کبشین أقرنین موجوءین..." کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کی ہے اور الفاظ ابوداؤد کے ہیں، اس کی سند میں محمد بن اسحاق ہیں، انہوں نے تحدیث کی صراحت نہیں کی ہے حافظ ابن حجر نے ان کے بارے میں کہا کہ وہ سچے ہیں، مدلیس کرتے تھے (عون المعبود ۳/ ۵۲ طبع ہندوستان، سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۰۴۳ طبع عیسی الحلبی، تقریب التہذیب ۲/ ۱۴۴)۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۸۔

"اللھم منک والیک" کہنا مکروہ ہے، کیونکہ اس پر اہل مدینہ کا عمل نہیں ہے(۱)۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ بسم اللہ کہنے کے بعد تین مرتبہ اللہ اکبر کہنا اور رسول اللہ ﷺ پر درود وسلام بھیجنا مستحب ہے، اسی طرح درج ذیل الفاظ کے ساتھ قبولیت کی دعا کرنا مستحب ہے: "اللھم ھذا منک والیک" اور تکمیل تسمیہ یعنی "بسم اللہ" کے ساتھ "الرحمن الرحیم" کے کہنے میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ مستحب نہیں، کیونکہ ذبح رحمت کے مناسب نہیں ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ مستحب ہے اور یہی راجح ہے، کیونکہ ذبح میں کھانے والوں کے لئے رحمت ہے(۲)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ ذبح کرنے والا ذبح کے وقت کہے گا: "بسم الله والله أكبر" اور تسمیہ یاد رہنے اور قدرت ہونے کی صورت میں واجب ہے، اور تکبیر (اللہ اکبر کہنا) مستحب ہے، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ نبی ﷺ جب ذبح کرتے تو فرماتے: "بسم الله، والله أكبر" اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے: "وسمّی و كبّر"(۳) (اور بسم اللہ اور اللہ اکبر) کہتے، اور اگر اضافہ کرکے یوں کہے: "اللھم ھذا منک ولک، اللھم تقبل مني أو من فلان" تو اچھا ہے، کیونکہ نبی ﷺ کے پاس ان کا ایک مینڈھا ذبح کے لئے لایا گیا تو آپ ﷺ نے اس کو لٹایا پھر فرمایا: "اللھم تقبل من محمد و آل محمد وأمة محمد"(۱) (اے اللہ! تو اسے محمد، آل محمد اور امت محمد ﷺ کی طرف سے قبول فرما)۔ پھر آپ ﷺ نے اس کی قربانی کی۔

۵۶- یہ کہ ذبح شروع کرنے سے قبل یا ذبح کے بعد دعائے مذکورہ کو پڑھے اور ذبح کی حالت میں صرف بسم اللہ کہے، حنفیہ ایسا ہی فرماتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک ذبح کی حالت میں تسمیہ کے ساتھ دوسرے کلام کو خواہ وہ دعا ہی کیوں نہ ہو ملانا مکروہ ہے، اس لئے کہ جیسا کہ پہلے گذرا مناسب یہ ہے کہ دعاؤں کو ذبح شروع کرنے سے پہلے پڑھا جائے یا اس سے فارغ ہونے کے بعد(۲)۔

قربانی کے وقت سے متعلق مستحبات ومکروہات:

۵۷- قربانی میں جلدی کرنا مستحب ہے، چنانچہ پہلے دن (دس ذی الحجہ کو) قربانی کرنا بعد کے دنوں کے مقابلہ میں افضل ہے، کیونکہ یہ خیر کی طرف سبقت کرنا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ"(۳) (اور دوڑو اپنے رب کی مغفرت اور اس جنت کی طرف جس کی وسعت ایسی ہے جیسے سب آسمان اور زمین، وہ تیار کی گئی متقیوں کے لئے)۔

اور مقصود مغفرت اور جنت کے سبب کی طرف سبقت کرنا ہے اور وہ عمل صالح ہے(۴)۔

اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے، مگر مالکیہ کے یہاں تفصیل ہے

(۱) بلغۃ السالک ۱/ ۳۱۰، اور مالکیہ کا یہ کہنا کہ اس کے ساتھ اہل مدینہ کا عمل نہیں ہے اس کی وضاحت یہ ہے کہ اہل مدینہ کا عمل تواتر کے درجے میں ہے اور وہ خبر آحاد پر مقدم ہے۔

(۲) البجیرمی علی الاقناع ۴/ ۲۸۴-۲۸۵، الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج للرملی ۸/ ۱۱۴۔

(۳) حدیث: "كان إذا ذبح قال: بسم الله والله أكبر"، اور حضرت انسؓ کی حدیث: "وسمی وكبر" کی روایت بخاری (الفتح ۱۰/ ۱۸ طبع السلفیہ) اور ابوعوانہ (۵/ ۱۹۲ طبع دار المعارف العثمانیہ) نے کی ہے۔

(۱) حدیث: "اللھم تقبل من محمد ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۵۷ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت عائشہؓ سے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔

(۲) البدائع ۵/ ۷۸-۸۰۔

(۳) سورۂ آل عمران / ۱۳۳۔

(۴) البدائع ۵/ ۸۰۔

اور وہ یہ ہے کہ روزانہ زوال سے قبل قربانی کرنا زوال کے بعد قربانی کرنے سے افضل ہے اور دوسرے اور تیسرے دن سورج کے بلند ہونے سے لے کر زوال سے قبل تک قربانی کرنا اس سے قبل یعنی فجر سے لے کر سورج بلند ہونے تک کے مقابلہ میں افضل ہے، اور انہیں دوسرے دن زوال سے لے کر غروب تک کے درمیان اور تیسرے دن فجر سے لے کر زوال تک کے درمیان قربانی کے سلسلہ میں تردد ہے کہ ان دونوں میں کون افضل ہے؟ اور راجح یہ ہے کہ اول وقت میں قربانی کرنا افضل ہے[1]، اور ان کے نزدیک رات میں قربانی کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

یہ بھی پہلے گذر چکا ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رات میں قربانی مکروہ ہے[2]۔

اور سابقہ مباحث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بعض فقہاء گاؤں والوں کے لئے اسی وقت میں قربانی کو جائز قرار دیتے ہیں جس میں شہر والے قربانی کرتے ہیں۔

قربانی کے بعد کے مستحبات ومکروہات:

الف۔ قربانی کرنے والے کے لئے ذبح کے بعد کچھ چیزیں مستحب ہیں:

۵۸ - ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اس وقت تک انتظار کرے جب تک کہ ذبیحہ کے تمام اعضاء ساکن اور ٹھنڈے نہ ہوجائیں اور اس کے پورے جسم سے زندگی ختم نہ ہوجائے، اس وقت تک نہ اس کی گردن کاٹے، اور نہ چمڑا کھینچے۔

۵۹ - اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ اس میں سے کھائے، کھلائے اور جمع کرکے رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ، لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ، فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ"[1] (اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو، لوگ تمہارے پاس چلے آئیں گے پیادہ بھی اور دبلی اونٹنیوں پر بھی جو کہ دور دراز سے راستوں سے پہنچی ہوں گی تاکہ اپنے فوائد کے لئے آموجود ہوں اور تاکہ ایام مقررہ میں ان مخصوص چوپایوں پر اللہ کا نام لیں جو خدائے تعالیٰ نے ان کو عطا کئے ہیں، سو ان جانوروں میں سے بھی کھایا کرو اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلایا کرو)۔

اور اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ، فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ، فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ"[2] (اور قربانی کے اونٹ اور گائے کو ہم نے اللہ کی یادگار بنایا ہے، ان جانوروں میں تمہارے لئے فائدے ہیں، سو تم ان پر کھڑے کرکے اللہ کا نام لیا کرو، پس جب وہ کروٹ کے بل گر پڑیں تو تم خود بھی کھاؤ اور بے سوال اور سوالی کو بھی کھانے کو دو)۔

اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إذا ضحى أحدكم فليأكل من أضحيته"[3] (جب تم میں سے کوئی شخص قربانی کرے تو اسے چاہئے کہ اپنی قربانی سے کھائے)۔

۶۰ - افضل یہ ہے کہ ایک تہائی گوشت صدقہ کردے اور ایک تہائی

---

(۱) الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱۲۰/۲، ۱۲۲۔
(۲) البدائع ۸۰/۵۔

(۱) سورۂ حج /۲۷-۲۸۔
(۲) سورۂ حج /۳۶۔
(۳) حدیث: "إذا ضحى أحدكم فليأكل من أضحيته" کی روایت احمد (۳۹۱/۲ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اور ہیثمی نے اسے المجمع (۲۵/۴ طبع القدسی) میں ذکر کیا ہے اور فرمایا کہ اس کے رواۃ صحیح کے رواۃ ہیں۔

سے اپنے رشتہ داروں اور دوستوں کی ضیافت کرے اور ایک تہائی جمع کر کے رکھے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ فقیر اور مالدار کو ہبہ کر دے۔

حضرت ابن عباسؓ سے نبی ﷺ کی قربانی کی صفت میں یہ صحیح حدیث منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: "ويطعم أهل بيته الثلث، ويطعم فقراء جيرانه الثلث، ويتصدق على السؤال بالثلث"[1] (آپ ﷺ اپنے گھر والوں کو ایک تہائی کھلاتے تھے اور ایک تہائی اپنے فقیر پڑوسیوں کو کھلاتے اور سوال کرنے والوں کو ایک تہائی صدقہ کرتے تھے)۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر پورے گوشت کو صدقہ کر دے تو جائز ہے اور اگر پورا گوشت اپنے لئے روک لے تو جائز ہے، اس لئے کہ عبادت خون بہانے میں ہے اور اسے اس کی اجازت ہے کہ تین شب سے زیادہ کے لئے جمع کر کے رکھے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے جو اس سے منع فرمایا تھا وہ دافہ کی وجہ سے تھا، اور وہ فقراء کی ایک جماعت تھی جس نے مدینہ میں پڑاؤ ڈالا تھا، تو نبی ﷺ نے چاہا کہ اہل مدینہ اپنی فاضل قربانیوں میں سے ان پر صدقہ کریں، اس لئے آپ ﷺ نے تین دنوں سے زیادہ گوشت جمع کر کے رکھنے سے منع فرمایا تھا۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: "قالوا يا رسول الله! إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويجعلون فيها الودك، قال وماذاك؟ قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، فقال: إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا"[1] (لوگوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! لوگ اپنی قربانی کی کھال سے مشکیزے بناتے ہیں اور اس میں چربی رکھتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: وہ کیا ہے؟ تو صحابہ نے فرمایا: آپ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا تھا کہ قربانی کا گوشت تین دنوں کے بعد کھایا جائے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میں نے تو تمہیں اس جماعت کی وجہ سے منع کیا تھا جو آ گئی تھی، پس تم کھاؤ اور جمع کرو اور صدقہ کرو)، اور سلمہ بن اکوعؓ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وفي بيته منه شيء، فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله! نفعل كما فعلنا عام الماضي؟ قال: كلوا وأطعموا وادخروا فإن ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها"[2] (تم میں سے جو شخص قربانی کرے تو وہ تیسری رات کے بعد اس حال میں صبح نہ کرے کہ اس کے گھر میں گوشت میں سے کچھ ہو، پھر جب اگلا سال آیا تو صحابہؓ نے پوچھا: اے اللہ کے رسول! جیسا ہم نے گذشتہ سال کیا تھا ویسے ہی کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کھاؤ، کھلاؤ اور جمع کر کے رکھو، اس لئے کہ اس سال لوگوں کو پریشانی تھی، اس لئے میں نے چاہا کہ تم لوگ اس میں ان کی مدد کرو)۔

اور اسے کھلانا اور اس کا صدقہ کرنا اس کے جمع رکھنے سے افضل ہے، الا یہ کہ قربانی کرنے والا صاحب عیال ہو اور خوشحال نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ اپنے اہل وعیال کی وسعت کی خاطر ان کے لئے جمع کرے، اس لئے کہ اس کی اور اس

---

(۱) حدیث: "ويطعم أهل بيته الثلث..." کی روایت ابوموسیٰ اصفہانی نے وظائف میں کی ہے اور اسے حسن قرار دیا ہے جیسا کہ المغنی میں ہے (۱۱/۱۰۹ طبع المنار)۔

(۱) حدیث: "إنما نهيتكم من أجل الدافة..." کی روایت مسلم (۳/۱۵۶۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من ضحى منكم ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۲۴ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۵۶۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے اہل وعیال کی ضرورت دوسروں کی ضرورت پر مقدم ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "ابدأ بنفسک فتصدق علیها، فإن فضل شیٔ فلأهلک، فإن فضل شیٔ عن أهلک فلذي قرابتک، فإن فضل عن ذي قرابتک شیٔ فهکذا و هکذا"[1] (تم اپنی ذات سے شروع کرو اور اس پر صدقہ کرو پھر اگر کچھ بچ رہے تو وہ تیرے اہل وعیال کے لئے ہے، پس اگر ان سے بھی کچھ بچ جائے تو وہ تیرے رشتہ داروں کے لئے ہے، پس اگر تیرے رشتہ داروں سے بھی بچ جائے تو پھر ادھر ادھر)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]۔

۶۱- یہاں پر ایک اہم تنبیہ ہے اور وہ یہ کہ چند صورتوں میں قربانی کرنے والے کا قربانی کے گوشت کا کھانا، مالداروں کو کھلانا اور اپنے اہل وعیال کے لئے جمع کرکے رکھنا، یہ سب کے سب حنفیہ کے نزدیک ممنوع ہے۔

ان میں سے ایک صورت نذر کی قربانی ہے، شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے، جب کہ مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کھانے کے جواز میں نذر کی قربانی بھی دیگر قربانیوں کی طرح ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر اس بکری کو جسے نذر کے ذریعہ قربانی کے لئے متعین کیا یا خریدتے وقت نیت کے ذریعہ متعین کردیا اگر اس کی قربانی نہیں کی یہاں تک کہ تیسرے دن کا سورج غروب ہوگیا تو اس صورت میں اس بکری کا زندہ شکل میں صدقہ کردینا واجب ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ میت کی طرف سے اس کے حکم سے قربانی کرے تو راجح قول کی رو سے پوری قربانی کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ قربانی کا جانور بچہ دے دے تو ایک قول کی رو سے بچے کو ذبح کرنا واجب ہے، اور اگر ذبح کردے تو اس پورے بچے کو صدقہ کرنا واجب ہے، کیونکہ وہ اس عمر کو نہیں پہنچا ہے جس میں قربانی درست ہے، لہذا اس کے خون بہانے میں عبادت کا پہلو نہیں ہوسکتا، لہذا اس کو صدقہ کرکے ہی اس کا عبادت ہونا متعین ہے۔ اسی بنا پر کہا گیا کہ بچے کے سلسلہ میں مستحب یہ ہے کہ اسے زندہ صدقہ کردیا جائے۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ اونٹ میں سات یا اس سے کم افراد شریک ہوں اور ان میں سے کوئی شخص اپنے حصہ سے گذشتہ ایک سال یا چند برسوں کی فوت شدہ قربانی کی قضاء کی نیت کرے تو اس صورت میں تمام شرکاء پر واجب ہے کہ اپنے تمام حصوں کو صدقہ کردیں، کیونکہ جس نے قضاء کی نیت کی ہے اس کی نیت صحیح نہیں ہے تو اس کا حصہ تطوع محض ہوگیا، اور اس نے خون بہانے سے عبادت کی نیت نہیں کی، کیونکہ جس شخص پر قضاء واجب ہے اس کی قضاء قیمت صدقہ کرکے ہوگی، اور جس قربانی کرنے والے نے قضاء کی نیت کی ہے اس کا حصہ پورے اونٹ میں شامل ہے، تو جس نے ادائیگی کی نیت کی ہے اس کے لئے اس سے کچھ کھانے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔ لہذا اس پورے کو صدقہ کرنا ضروری ہے[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ قربانی کے لئے صرف یہ مستحب ہے کہ وہ اپنی قربانی سے خود کھائے، صدقہ کرے اور ہدیہ کرے (یعنی ان تینوں کو جمع کرے) اس میں ایک تہائی وغیرہ کی کوئی تحدید نہیں ہے[2]، اور انہوں نے نذر کی قربانی اور دوسری قربانیوں میں کوئی

---

(۱) حدیث: "ابدأ بنفسک..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) بدائع الصنائع ۵/ ۸۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۰۵، ۲۰۸، المغنی علی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۰۸، ۱۱۸، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۴۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۲۔

فرق نہیں کیا ہے (۱)۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ وہ جانور جس کی قربانی کی نذر مانی گئی یا جسے قربانی کے لئے متعین کیا گیا (اور نذر یا متعین کرنے کی وجہ سے اس کی قربانی واجب ہوگئی) یا مطلق نذر مانی اور اس کے لئے کسی جانور کو متعین کیا یا کسی اور طریقے سے کسی جانور کی قربانی کو اپنے اوپر لازم کیا تو ان واجب قربانیوں کا پورا گوشت ذبح کے بعد صدقہ کرنا واجب ہے، لیکن جو قربانی واجب نہ ہو اسے ذبح کرنے کے بعد اس کے گوشت کا ایک حصہ بغیر پکائے ہوئے کچی حالت میں صدقہ کرنا واجب ہے اور اس کی مقدار بہت معمولی نہ ہو، اور حنابلہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر اس نے صدقہ نہیں کیا یہاں تک کہ گوشت ختم ہوگیا تو وہ فقراء کے لئے کم از کم اتنی مقدار گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا جو حقیر نہ سمجھی جائے۔

لہذا اس کچھ چربی یا کلیجی وغیرہ کا یا پکے ہوئے گوشت کا صدقہ کرنا کافی نہیں ہے، اور اسی طرح سکھائے ہوئے گوشت کا یا اتنی مقدار گوشت کا صدقہ کرنا کافی نہیں ہے جس کی کوئی وقعت نہ ہو۔

اور صدقہ کا واجب ہونا دو قول میں سے زیادہ صحیح قول ہے اور صدقہ کرنے میں دینا کافی ہے اور تملیک وغیرہ جیسے الفاظ کا بولنا ضروری نہیں ہے، اور جس حصہ کو صدقہ کیا جائے اس کے علاوہ گوشت کا کھانا اور کسی مسلمان کو ہدیہ کرنا اور مسلمان فقیر کو صدقہ کرنا جائز ہے۔

اور پورے گوشت کو صدقہ کرنا افضل ہے، سوائے ان چند لقموں کے جسے تبرک کے طور پر کھانا مستحب ہے، اور بہتر یہ ہے کہ یہ لقمے کلیجی کے ہوں، اور اگر وہ کھانے، صدقہ کرنے اور ہدیہ کرنے یعنی تینوں عمل کو جمع کرے تو مسنون یہ ہے کہ تہائی سے زیادہ نہ کھائے اور صدقہ ایک تہائی سے کم نہ ہو اور باقی کو ہدیہ کرے (۱)۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ کچھ گوشت کا صدقہ کرنا واجب ہے اور وہ کم سے کم درجہ ہے جس پر گوشت کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ ایک اوقیہ (تین تولہ چار ماشہ) ہے، تو اگر اس نے صدقہ نہیں کیا یہاں تک کہ گوشت ختم ہوگیا تو وہ فقراء کے لئے ایک اوقیہ گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا اور فقیر کو کچے گوشت کا مالک بنا دینا واجب ہے، کھلانا کافی نہیں (۲)۔

مستحب یہ ہے کہ ایک تہائی گوشت کھائے، ایک تہائی (اقارب واحباب کو) ہدیہ کرے اور ایک تہائی (فقراء ومساکین پر) صدقہ کرے اور اگر ایک تہائی سے زیادہ کھالے تو جائز ہے۔

اوپر جو حکم ذکر کیا گیا اس میں مسنون قربانی اور نذر وغیرہ کی وجہ سے واجب ہونے والی قربانی دونوں برابر ہیں، کیونکہ نذر کو معہود پر محمول کیا جائے گا، اور شرعی قربانی میں معہود اس کا ذبح کرنا اور اس سے کھانا ہے اور نذر سے نذر مانی گئی شی کی صفت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی ہے سوائے اس کے کہ وہ شی نذر کی وجہ سے واجب ہوجاتی ہے (۳)۔

ب- حنفیہ کے نزدیک ذبح کے بعد قربانی کرنے والے کے لئے چند چیزیں مکروہ ہیں:

۶۲ - ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کی روح نکلنے سے قبل اس کا سر جدا کردے یا اس کی کھال اتار لے، یہ کراہت تمام ذبیحوں

(۱) لیکن مالکیہ نے نذر کی ہدی کے بارے میں کہا کہ اگر مساکین کے لئے اس کی نذر مانی ہے تو ایسی صورت میں اس کا ذبح کرنا اور پورے کا صدقہ کرنا واجب ہے اور مطلق نذر مانی ہے تو اس کا ذبح کرنا اور ذبح کے بعد اس کے سلسلہ میں وہی طریقہ اپنایا جائے گا جو تطوع کی ہدی کے سلسلہ میں اپنایا جاتا ہے (الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/۸۹)، اور ظاہر یہ ہے کہ ان کے نزدیک قربانی کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیۃ الشبراملسی حاشیۃ الرشیدی ۸/۱۳۳-۱۳۴۔

(۲) کھلانے کا مطلب شاید یہ ہے کہ پکے ہوئے گوشت کو کھانے کے لئے بلایا جائے یا پکا ہوا گوشت فقیر کو دیا جائے۔

(۳) المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/۱۰۸، مطالب اولی النہی ۲/۴۷۴۔

میں عام ہے، اور یہ کراہت تنزیہی ہے۔

٦٣ - اور دوسرے یہ ہے کہ اس کے گوشت یا چربی یا اون یا بال یا اونٹ کے بال یا وہ دودھ جو اس کے ذبح کرنے کے بعد دوہا گیا ہے یا ان کے علاوہ چیزوں میں سے کچھ بھی بیچنا، اگر یہ بیع دراہم یا دنانیر (یا سونے چاندی کے کسی سکے یا کاغذی نوٹ) یا کھائی جانے والی چیز یا اسی طرح کی کسی ایسی شی کے عوض ہو جس کے عین کے استہلاک کے بغیر اس سے فائدہ حاصل نہ کیا جاسکتا ہو تو یہ بیع حلال نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس میں سے کسی چیز کو کسی ایسی چیز کے بدلے فروخت کیا ہے جس کے عین کے باقی رہنے کے ساتھ اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے، مثلاً گھر کا سامان وغیرہ شیشہ، پیتل کا برتن، چھلنی، لاٹھی، کپڑا، چمڑے کا موزہ، تو ایسی صورت میں یہ بیع جائز ہے۔

قابل استہلاک چیز کے بدلے فروخت کرنا اس لئے جائز نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من باع جلد أضحيته فلا أضحية له"[1] (جو شخص اپنی قربانی کا چمڑا بیچ دے تو اس کی قربانی درست نہیں)۔

پس اگر بیچ دے تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک بیع نافذ ہوجائے گی اور اس پر اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہوگا، کیونکہ اس کو بیچنے کی وجہ سے عبادت کا پہلو ختم ہوگیا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک بیع نافذ نہ ہوگی، ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ خریدار سے اسے واپس لے لے، اور اگر وہ واپس نہ لے سکے تو اس کے ثمن کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

ایسی چیز جس کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع ممکن ہو اس کے عوض میں کھال کو بیچنا اس لئے جائز ہے کہ وہ شی فروخت شدہ شی کے قائم مقام ہوجائے گی، تو گویا یوں سمجھا جائے گا کہ فروخت شدہ شی (چمڑا) باقی ہے، اور یہ اس صورت کے مشابہ ہے کہ چمڑے سے کوئی قابل انتفاع چیز بنالی جائے، مثلاً مشک اور ڈول[1]۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ ذبح کے بعد اس کے کسی چیز کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ اس کا بدلنا جائز ہے خواہ ذبح قربانی کی طرف سے کافی ہو یا نہ ہو، مثلاً اگر امام کے ذبح کرنے سے قبل ذبح کرلے، اور مثلاً اگر قربانی عیب دار ہوگئی ہو اور اسے ذبح کردیا، خواہ عیب دار ہونا ذبح کرنے کی حالت میں ہو یا اس سے قبل ہو، اور خواہ ذبح کے وقت عیب کا علم ہو یا نہ ہو، اور خواہ اسے ذبح کرتے وقت اس کا علم ہو کہ اس کی قربانی درست نہیں ہے یا اس کا علم نہ ہو، ان تمام صورتوں میں اگر ذبح کردے گا تو اس کے لئے اسے فروخت کرنا یا بدلنا جائز نہیں ہے، اور یہ حکم قربانی کرنے والے کے لئے ہے، لیکن جسے اس میں سے کچھ بطور ہدیہ دیا گیا یا بطور صدقہ دیا گیا اس کے لئے اسے فروخت کرنا اور بدلنا جائز ہے۔

اور اگر فروخت کردیا یا بدل دیا جو ممنوع تھا تو اگر مبیع موجود ہو تو معاملہ فسخ کردیا جائے گا، اور اگر کھانے وغیرہ کی وجہ سے ختم ہوگئی ہو لیکن اس کا عوض موجود ہو تو اس کا صدقہ کرنا واجب ہے، اور اگر عوض خرچ ہوجائے یا ضائع ہوجانے کی وجہ سے ختم ہوجائے تو اس کے مثل کا صدقہ کرنا واجب ہے[2]۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ قربانی کرنے والے کے لئے اس کی کسی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں، اسی طرح اگر کسی مالدار شخص کو اس کا کوئی

---

(١) حدیث: "من باع جلد أضحيته فلا أضحية له" کی روایت حاکم (٢/٣٨٩-٣٩٠ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) اور بیہقی (٩/٢٩٤ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ذہبی نے کہا کہ ابن عیاش کو ابوداؤد نے ضعیف قرار دیا ہے۔

(١) البدائع ٥/٨١۔

(٢) الدسوقی ٢/١٢٣، بلغۃ السالک ١/٣١٠۔

حصہ ہدیہ کیا گیا تو اس کے لئے بھی یہی حکم ہے، بخلاف اس فقیر کے جسے بطور صدقہ کے کچھ دیا گیا کہ اس کے لئے اسے فروخت کرنا جائز ہے، اور قربانی کرنے والے کے لئے چمڑے کا صدقہ کرنا اور بطور عاریت کے کسی کو دینا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن اس کا بیچنا اور اجارہ پر دینا جائز نہیں (۱)۔

اور حنابلہ کا قول شافعیہ کی طرح ہے، اور انہوں نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کے جھول کو بھی فروخت کرنا جائز نہیں (۲)۔

۶۴ - قربانی کرنے والے کے لئے قربانی کے بعد جو امور مکروہ ہیں ان میں سے ایک قصاب وغیرہ کو قربانی کے گوشت سے اس کی اجرت دینا ہے، یہ مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ اس کی حیثیت ایسی ہے جیسے اسے کسی ایسی چیز سے فروخت کیا گیا ہو جو ختم ہوجانے والی ہے، حضرت علیؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جس میں انہوں نے فرمایا: "أمرني رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنه وأقسم جلودها وجلالها، وأمرني ألا أعطي الجزار منها شيئاً، وقال: نحن نعطيه من عندنا" (۳) (مجھے رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ میں ان کے اونٹوں کی نگرانی کروں اور اس کے چمڑوں اور جھولوں کو تقسیم کردوں اور مجھے یہ حکم دیا کہ قصاب کو اس میں سے کچھ نہ دوں اور فرمایا کہ ہم اسے اپنے پاس سے دیں گے)۔

اور بیع اور بطور اجرت اس میں سے کچھ دینا ممنوع ہوگیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قربانی کے چمڑے وغیرہ سے جن کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے فائدہ اٹھانا جائز ہے، مثلاً اگر پانی یا دودھ وغیرہ کے لئے

(۱) المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/۲۹۹۔
(۲) مطالب أولی النہی ۲/۴۷۵۔
(۳) حضرت علیؓ کی حدیث: "أمرني رسول الله ﷺ أن أقوم على بدنه..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳/۵۵۶ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/۹۵۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

برتن بنالے یا بیٹھنے اور پہننے کا کوئی لباس بنالے یا اس سے چھلنی وغیرہ بنالے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے گوشت سے انتفاع اسے کھاکر اور اس کی چربی سے انتفاع اسے کھاکر اور تیل لگاکر جائز ہے، تو اسی طرح اس کے چمڑے اور تمام اجزاء سے انتفاع جائز ہوگا۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے (۱)۔

مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قصاب کو اس کے پورے عمل یا بعض عمل کے معاوضہ میں قربانی میں سے کچھ دینا ممنوع ہے، خواہ قربانی درست ہو یا نہ ہو، مثلاً وہ قربانی جو دسویں ذی الحجہ کو امام کے ذبح کرنے سے قبل ذبح کی گئی ہو، اور وہ قربانی جو ذبح کے وقت یا اس سے قبل عیب دار ہوگئی ہو، انہوں نے راجح قول کی رو سے اس کے چمڑے کو اجرت میں دینے کو جائز کہا ہے (۲)۔

شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ قصاب کو اس کی اجرت میں قربانی میں سے کچھ دینا حرام ہے، حضرت علی کی اس حدیث کی بنیاد پر جو اوپر گذری۔

لیکن اگر اس کے فقر کی بنا پر یا ہدیہ کے طور پر کچھ دے دیا تو کوئی حرج نہیں ہے اور قربانی کرنے والے کو اس کے چمڑے سے فائدہ اٹھانا درست ہے، لیکن اس کے لئے چمڑا یا کسی دوسری چیز کا فروخت کرنا جائز نہیں (۳)۔

قربانی کے ذبح کرنے میں نیابت:

۶۵ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قربانی کے ذبح کرنے میں نیابت صحیح ہے، بشرطیکہ نائب مسلمان ہو، حضرت فاطمہؓ کی اس حدیث کی بنا پر جو اوپر بھی گذری: "يا فاطمة قومي إلى أضحيتك

(۱) البدائع ۵/۸۱، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/۲۰۱۔
(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۲۴۔
(۳) شرح المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/۲۹۹، المغنی بأعلی الشرح الکبیر ۱۱/۱۱۰-۱۱۱۔

فاشهديها"،[1] (اے فاطمہ! اپنی قربانی کو کھڑی ہوکر دیکھ لو) اس لئے کہ اس میں نیابت کے حکم کو ثابت کرتا ہے، اگر کوئی مجبوری نہ ہوتو افضل یہ ہے کہ خود سے ذبح کرے۔

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اگر نائب اہل کتاب میں سے ہوتو قربانی کراہت کے ساتھ درست ہے، کیونکہ وہ ذبح کرنے کا اہل ہے، مالکیہ کا مذہب یہ ہے اور امام احمد کا بھی ایک قول یہی نقل کیا گیا ہے کہ کتابی کو نائب بنانا صحیح نہیں ہے، لہذا اگر وہ ذبح کردے تو قربانی صحیح نہیں ہوگی، ہاں اس کا کھانا حلال ہوگا[2]۔

نیابت کا تحقق اس طرح ہوگا کہ کسی کو صراحۃً اجازت دی جائے، مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھے اجازت دی یا میں نے تمہیں وکیل بنایا یا اس بکری کو ذبح کردو، یا دلالۃً اجازت دی جائے، مثلاً کسی شخص نے قربانی کے لئے بکری خریدی، پھر قربانی کے دنوں میں اسے لٹادیا اور اس کے پیروں کو باندھ دیا، پھر دوسرا آدمی آیا اور اس نے اس کے حکم کے بغیر اسے ذبح کردیا تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک قربانی اس کے مالک کی طرف سے کافی ہوجائے گی[3]۔

۶۶ - حنفیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ اگر دو قربانی کرنے والوں میں سے ہر ایک سے غلطی ہو اور ایک نے دوسرے کا جانور ذبح کردیا تو قربانی درست ہوجائے گی، کیونکہ دلالۃً دونوں کی طرف سے رضامندی پائی گئی۔

اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ وہ قربانی کسی کی طرف سے درست نہ ہوگی، اس مسئلہ میں ہمیں شافعیہ کی رائے نہیں مل سکی[1]۔

میت کی طرف سے قربانی:

۶۷ - اگر میت نے اپنی طرف سے قربانی کرنے کی وصیت کی یا اس کے لئے کوئی مال وقف کیا تو یہ قربانی بالاتفاق جائز ہوگی، پس اگر نذر وغیرہ کی وجہ سے قربانی واجب ہوتو وارث پر اسے نافذ کرنا ضروری ہے، لیکن اگر اس نے اس کی وصیت نہیں کی اور وارث نے یا کسی اور شخص نے اپنے مال سے اس کی طرف سے قربانی کرنا چاہا تو حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی طرف سے قربانی درست ہے، البتہ مالکیہ نے اسے کراہت کے ساتھ جائز کہا ہے۔ ان حضرات نے اسے اس لئے جائز قرار دیا ہے کہ موت میت کی طرف سے تقرب سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ صدقہ اور حج میں ہے: "وقد صح أن رسول الله ﷺ ضحى بكبشين أحدهما عن نفسه والآخر عمن لم يضح من أمته"[2] (اور صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ نے دو مینڈھوں کی قربانی کی، ایک اپنی طرف سے اور دوسری اپنی امت کے ان افراد کی طرف سے جنہوں نے قربانی نہیں کی)۔ اس بنا پر اگر سات افراد کسی اونٹ میں شریک ہوئے اور ایک شخص ذبح سے قبل مرگیا اور اس کے وارثین (جو بالغ ہوں) یہ کہیں کہ اس کی طرف سے ذبح کردو تو یہ جائز ہوگا۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وصیت یا وقف کے بغیر میت کی طرف

---

(۱) حضرت فاطمہؓ کی حدیث کی تخریج گذر چکی۔
(۲) البدائع ۵/ ۶۷، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۳، المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۶۳ - ۱۶۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۸۔
(۳) البدائع ۵/ ۷۸، ۸۰۔

(۱) المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۲۵، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۶۳ - ۱۶۴، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۸۔
(۲) حدیث: "ضحى رسول الله ﷺ بكبشين..." کی روایت ابویعلی اور بیہقی (۹/ ۲۶۸) نے کی ہے اور ہیثمی نے کہا کہ اس کی سند حسن ہے (۴/ ۲۲ طبع القدسی)۔

سے ذبح کرنا درست نہیں ہے[۱]۔

کیا قربانی کے علاوہ دیگر صدقات قربانی کا بدل ہوسکتے ہیں:

۶۸- قربانی کے علاوہ دیگر صدقات قربانی کے قائم مقام نہیں ہوسکتے، یہاں تک کہ اگر کسی انسان نے کوئی زندہ بکری یا اس کی قیمت قربانی کے دنوں میں صدقہ کیا تو یہ اس کے لئے قربانی کی طرف سے کافی نہیں ہوسکتا، بالخصوص جب کہ قربانی واجب ہو، اور یہ اس لئے کہ وجوب خون بہانے سے متعلق ہے اور اصل یہ ہے کہ وجوب جب کسی متعین فعل کے ساتھ متعلق ہو تو اس کا غیر اس کے قائم مقام نہیں ہوسکتا، جیسے کہ نماز اور روزہ، بخلاف زکاۃ کے، کیونکہ اس میں امام ابوحنیفہ اور صاحبین کے نزدیک اس مال کا ادا کرنا واجب ہے جو نصاب کا جزء ہو یا اس کے مثل ہو تاکہ جس پر صدقہ کیا جائے وہ اس سے فائدہ حاصل کرسکے اور بعض فقہاء کے نزدیک نصاب کا ایک جزء ادا کرنا ہے اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے، اس حیثیت سے نہیں کہ وہ نصاب کا جزء ہے، اس لئے کہ زکاۃ کے وجوب کی بنیاد آسانی فراہم کرنے پر ہے اور وجوب میں آسانی فراہم کرنا اس حیثیت سے ہے کہ وہ مال ہے، عین اور صورت کی حیثیت سے واجب کرنے میں نہیں ہے، بخلاف صدقۂ فطر کے، کیونکہ وہ حنفیہ کے نزدیک قیمت کے ذریعہ ادا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ شارع نے صدقۂ فطر کے وجوب میں جس علت کی صراحت کی ہے وہ فقیروں کو مستغنی کرنا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم"،[۱] (تم انہیں (فقیروں مسکینوں کو) اس دن چکر لگانے سے مستغنی کردو) اور یہ مقصد قیمت ادا کرنے سے حاصل ہوجاتا ہے[۲]۔

قربانی اور صدقہ میں کون افضل ہے:

۶۹- قربانی صدقہ سے افضل ہے، کیونکہ قربانی واجب ہے یا سنت مؤکدہ ہے اور اسلام کا ایک شعار ہے، اس کی صراحت حنفیہ اور شافعیہ وغیرہ نے کی ہے[۳]۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ قربانی غلام آزاد کرنے سے بھی افضل ہے، خواہ غلام کی قیمت قربانی کی قیمت سے کتنی ہی زیادہ ہو[۴]۔

حنابلہ کہتے ہیں کہ قربانی اس کی قیمت کا صدقہ کرنے سے افضل ہے، امام احمد نے اس کی صراحت کی ہے، ربیعہ اور ابوالزناد اسی کے قائل ہیں اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ البتہ یہ بات کہ میں اسے کسی ایسے یتیم کو دے دوں جس کا منھ خاک آلود ہو یہ میرے نزدیک قربانی کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے، شعبی اور ابوثور اسی کے قائل ہیں اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں: "لأن أتصدق بخاتمي هذا أحب إلیّ من أن أهدي إلى البيت ألفا" (یہ بات کہ میں اپنی یہ انگوٹھی صدقہ کروں یہ میرے نزدیک اس سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف ہزار جانور ہدی کے طور پر بھیجوں)۔

---

(۱) البدائع ۵/ ۷۷، تنویر الابصار مع الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۴، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۲۲-۱۲۳، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۳۰۰، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۶، المغنی علی الشرح الکبیر ۱۱/ ۱۰۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۴۷۲۔

(۱) حدیث: "أغنوهم عن الطواف في هذا اليوم" کی روایت بیہقی (۴/ ۱۷۵ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور ابن عدی نے اس کے ایک راوی ابومعشر نجیح کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے جیسا کہ نصب الرایہ میں ہے (۲/ ۴۳۲ طبع المجلس العلمی)۔

(۲) البدائع ۵/ ۶۶-۶۷۔

(۳) البدائع ۵/ ۶۶-۶۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۲۔

(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۲۱۔

قربانی کی افضلیت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نبی ﷺ اور آپ کے بعد خلفائے راشدین نے قربانی کی۔ اگر انہیں یہ معلوم ہوتا کہ صدقہ افضل ہے تو وہ اسی کو اختیار کرتے، اور قربانی کی افضلیت پر حضرت عائشہؓ کی یہ روایت بھی دلیل ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "ماعمل ابن آدم يوم النحر عملاً أحب إلى الله من إراقة دم وأنه ليؤتى يوم القيامة بقرونها وأظلافها وأشعارها وأن الدم ليقع من الله بمكان قبل أن يقع على الأرض فطيبوا بها نفساً"[1] (قربانی کے دن اللہ کے نزدیک خون بہانے سے زیادہ پسندیدہ ابن آدم کا کوئی دوسرا عمل نہیں ہے اور بیشک وہ (قربانی کا جانور) قیامت کے دن اپنے سینگ، کھروں اور بالوں کے ساتھ لایا جائے گا اور خون زمین پر گرنے سے پہلے اللہ کے یہاں خاص مقام حاصل کرلیتا ہے، اس لئے تم لوگ خوش دلی سے قربانی کرو)۔

اور اس لئے کہ اگر قربانی پر صدقہ کو ترجیح دی جائے تو اس کے نتیجہ میں اس سنت کا ترک لازم آئے گا جسے رسول اللہ ﷺ نے جاری فرمایا ہے اور جہاں تک حضرت عائشہؓ کے قول کا تعلق ہے تو وہ ہدی کے بارے میں ہے، نہ کہ قربانی کے بارے میں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[2]۔

(۱) حدیث: "ماعمل ابن آدم يوم النحر عملاً أحب إلى الله من إراقة دم، وإنه ليؤتى يوم القيامة بقرونها..." کی روایت ابن ماجہ (۲/۱۰۴۵ طبع الحلبی) نے کی ہے اور مناوی نے فیض القدیر میں اسے ضعیف قرار دیا ہے (۵/۵۸۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) المغنی ۱۱/۹۵۔

إضراب

تعریف:

۱ - إضراب أضرب کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أضربت عن الشيء" میں اس سے باز رہا اور اعراض کیا، اور "ضرب عنه الأمر" کے معنی ہیں کہ اس نے اس کو اس سے پھیر دیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا" (کیا ہم تم سے اس نصیحت کو اس بات پر ہٹالیں گے کہ تم حد سے گذرنے والے ہو) یعنی کیا ہم تمہیں بیکار چھوڑ دیں گے اور تم کو ان باتوں سے روشناس نہیں کرائیں گے جو تم پر واجب ہیں[1]۔

اور اصطلاح شریعت میں إضراب کا مطلب ہے: حرف اضراب کے بعد والے کے لئے حکم ثابت کرنا اور پہلے (معطوف علیہ) کو ایسا بنادینا کہ گویا اس سے خاموشی اختیار کی گئی ہو، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہے کہ: "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے بلکہ دو طلاق ہے)، یا کوئی شخص اقرار میں یوں کہے: "له علي درهم بل درهمان"[2] (فلاں شخص کا مجھ پر ایک درہم ہے بلکہ دو درہم ہیں)۔

(۱) لسان العرب: مادہ (ضرب)۔ آیت سورۂ زخرف کی ہے/ ۵۔

(۲) مسلم الثبوت ۱/۲۳۶۔

متعلقہ الفاظ:

الف- استثناء:

۲- استثناء کے معنی یہ ہیں کہ صدر کلام اپنے حکم میں جن افراد پر مشتمل ہے ان میں سے بعض کو إلا یا کسی دوسرے حرف استثناء کے ذریعہ صدر کلام والے حکم میں داخل ہونے سے روکا جائے یا وہ ایسا قول اور ایسے مخصوص اور محدود صیغے ہیں جو یہ بتاتے ہیں کہ حرف استثناء کے بعد جو مذکور ہے وہ پہلے قول سے مراد نہیں ہے۔

پس یہ اضراب سے علاحدہ ہے، اس لئے کہ اضراب ایک رائے پر پہلی چیز کا اقرار اور دوسری رائے پر اس کو بدل دینا ہے، اور یہ استثناء کے خلاف ہے، اس لئے کہ استثناء پہلے کلام کے صیغے کے تقاضے میں ترمیم کرنا ہے، تبدیل کرنا نہیں ہے، تبدیل کرنا یہ ہے کہ کلام اخبار بالواجب ہونے سے بالکلیہ نکل جائے [1]۔

ب- نسخ:

۳- نسخ شریعت کے ثابت شدہ حکم کو بعد کی کسی شرعی دلیل سے ختم کرنا ہے، اس لحاظ سے نسخ اور اضراب میں فرق یہ ہے کہ اضراب متصل ہوتا ہے اور نسخ منفصل [2]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۴- اضراب اول کو لغو اور باطل کرنا ہے اور اس سے رجوع کرنا ہے، اور انشاء اور اقرار کے درمیان حکم مختلف ہوتا ہے۔

لہذا اقرار کرنے والے کا اپنے اقرار سے رجوع کرنا صرف اس صورت میں قبول کیا جائے گا جب کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور شبہات

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۳۳۶، کشف الاسرار ۳/ ۸۴۰ طبع آستانہ ۱۳۰۷ھ۔

(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۵۳، کشف الاسرار ۳/ ۸۱-۸۳۔

کی بنیاد پر ساقط ہو جاتا ہو اور احتیاط اس کے ساقط کرنے میں ہو، لیکن آدمیوں کے حقوق اور اللہ تعالیٰ کے وہ حقوق جو شبہات کی بنیاد پر ساقط نہیں ہوتے، مثلاً زکاۃ اور کفارات، تو ان سے اس کا رجوع کرنا قابل قبول نہیں ہے، ابن قدامہ کہتے ہیں کہ ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے [1]۔

اور حنفیہ نے اضراب کے حکم میں کچھ تفصیل کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ "**لا بل**"، غلطی کے استدراک کے لئے ہے اور غلطی عام طور پر ایک جنس میں واقع ہوتی ہے، لیکن اگر وہ دو آدمیوں کے لئے ہو تو اول سے رجوع ہوگا، لہذا وہ قبول نہیں کیا جائے گا اور دوسرے کے لئے بھی اس کے دوسرے اقرار سے ثابت ہوگا، اور اگر دوسرا اقرار زیادہ ہو تو استدراک صحیح ہوگا اور مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے) اس کی تصدیق کرے گا، اور اگر دوسرا اقرار کم ہو تو وہ استدراک میں متہم ہوگا اور مقر لہ (جس کے لئے اقرار کیا گیا ہے وہ) اس کی تصدیق نہیں کرے گا تو اس پر زیادہ کا اقرار لازم ہوگا، پس اگر وہ کہے: "لفلان عليّ ألف، لا بل ألفان" (فلاں شخص کا مجھ پر ایک ہزار ہے، نہیں بلکہ دو ہزار ہے) تو اس پر دو ہزار لازم ہوگا، اور یہ حکم امام زفر کے علاوہ دیگر ائمہ حنفیہ کے نزدیک ہے، لیکن امام زفر کے نزدیک اس کے پہلے اور دوسرے دونوں اقرار سے تین ہزار لازم ہوگا، امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے پہلے ایک ہزار کا اقرار کیا لہذا وہ اس پر لازم ہوگا، اس اقرار کے بعد اس کا "لا" (نہیں) کہنا اقرار سے رجوع کرنا ہے لہذا اس میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، پھر اس نے دو ہزار کا اقرار کیا، لہذا یہ اقرار بھی صحیح ہوا اور ایسا ہو گیا جیسے کہ کوئی اپنی بیوی سے یوں کہے: "أنت طالق واحدة، لا بل اثنتين" (تجھے ایک طلاق

(۱) المغنی ۵/ ۱۷۲-۱۷۳ طبع الریاض۔

ہے،نہیں بلکہ دو ہے) (کہ اس صورت میں تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں)، اور امام زفر کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اقرار خبر دینا ہے جس میں غلطی ہوسکتی ہے، لہذا اس میں استدراک جاری ہوگا اور اس پر زیادہ کا اقرار لازم ہوگا، اس کے برخلاف طلاق انشاء ہے، اور جس چیز کا اس نے انشاء کیا ہے اسے وہ باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے، لہذا دونوں کا حکم جداگانہ ہوگا۔

جیسا کہ اصل یہ ہے کہ "لابل" (نہیں بلکہ) جب دو قسم کے اموال کے درمیان واقع ہوتو اقرار کرنے والے پر دونوں مال لازم ہوتا ہے [1] اس کی تفصیل اقرار، ایمان، طلاق اور عتق میں ہے۔

إضرار

دیکھئے: "ضرر"۔

(۱) الاختیار ۲/ ۱۳۴ طبع المعرفہ۔

اضطباع

تعریف:

۱ - اضطباع لغت میں ضبع سے باب افتعال کا مصدر ہے، جس کے معنی بیچ بازو کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی بغل کے ہیں (چونکہ وہ بازو سے قریب ہوتا ہے)۔

اور شریعت میں جس اضطباع کا حکم دیا گیا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ آدمی جس چادر کو اوڑھتا ہے اسے اپنے دائیں مونڈھے کے نیچے سے نکال کر اپنے بائیں کاندھے پر ڈال لے اور اس کا دایاں مونڈھا کھلا رہے، اور اسے تأبط (بغل میں لینا) اور توشح (بغل کے نیچے سے نکال کر کندھے پر ڈالنا) بھی کہا جاتا ہے [1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - إسدال:

۲ - إسدال کا لغوی معنی: کپڑے کو ڈھیلا چھوڑنا اور اس کے دونوں سروں کو دونوں ہاتھوں سے ملائے بغیر لٹکانا ہے، اور نماز میں جس اسدال کی ممانعت آئی ہے وہ یہ ہے کہ چادر کے کنارے کو دونوں طرف ڈال دے اور اس کے ایک کنارے کو دوسرے کاندھے پر نہ رکھے اور نہ دونوں کناروں کو اپنے ہاتھ سے ملائے [۲]۔

(۱) المغرب رص ۱۶۶ - ۱۶۷، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۲۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۶۷ طبع بولاق، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۸ طبع عیسی الحلبی، المغنی ۳/ ۳۴۰ طبع دوم۔
(۲) المغنی ۱/ ۵۸۴ طبع الریاض۔

ب-اشتمال الصماء:

۳-ابوعبید نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ آدمی اپنے کپڑے کو اس طرح لپیٹ لے کہ اس سے اپنے پورے جسم کو ڈھانپ لے اور اس کے کسی کنارے کو نہ اٹھائے جس سے اس کا ہاتھ نکل سکے... تا کہ اسے کوئی ایسی چیز نہ پہنچے جس سے وہ بچنا چاہتا ہو اور وہ اس کے دفع کرنے پر قادر نہ ہو، اور ایک قول کی رو سے اس کی تفسیر یہ ہے کہ آدمی کپڑے کا اضطباع کرے اور وہ ازار پہنے ہوئے نہ ہو تو اس کا شگاف اور اس کی شرم گاہ ظاہر ہوجائے، تو اس میں اور اضطباع میں فرق یہ ہے کہ اس میں چادر کے نیچے کوئی ایسا کپڑا نہیں ہوتا ہے جس سے وہ پردہ کرسکے تو اس کی شرم گاہ ظاہر ہوجاتی ہے[۱]، تفصیل کے لئے دیکھا جائے: "اشتمال الصماء"۔

اجمالی حکم:

۴-طواف قدوم میں جمہور فقہاء کے نزدیک مستحب ہے کہ اضطباع کرے، اس لئے کہ روایت ہے کہ: "أن النبي ﷺ طاف مضطبعاً وعليه برد"[۲] (نبی ﷺ نے اضطباع کی حالت میں طواف فرمایا اور آپ ﷺ کے اوپر چادر تھی)" وعن ابن عباس رضي الله عنه: أن النبي ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة، فرملوا بالبيت، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى"[۱] (اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب نے جعرانہ سے عمرہ کیا تو انہوں نے بیت اللہ کے طواف میں رمل کیا اور اپنی چادروں کو اپنے بغل کے نیچے سے نکال کر ان کو اپنے بائیں مونڈھوں پر ڈال لیا)۔

پھر جب طواف سے فارغ ہو تو اس کو برابر کردے اور اپنے دونوں کاندھوں پر ڈال لے[۲]۔

اور ابن قدامہ نے طواف قدوم میں اضطباع کے بارے میں امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ وہ سنت نہیں ہے[۳]، لیکن ہم نے مالکیہ کی ان کتابوں میں جو ہمارے سامنے ہیں اس کا کوئی اشارہ نہیں پایا بصرف باجی کی "المنتقی" میں یوں لکھا ہے: "طواف میں رمل کا مطلب یہ ہے کہ تیز قدم چلتے ہوئے جلدی کرے، اور دونوں مونڈھوں کو نہ کھولے اور نہ انہیں حرکت دے"۔

بحث کے مقامات:

۵-حج میں اضطباع کی بحث طواف پر کلام کرتے ہوئے اور نماز میں شرائط نماز میں ستر عورت پر کلام کرتے ہوئے ذکر کی جاتی ہے۔

---

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) حدیث: "أن النبي ﷺ طاف مضطبعاً..." کی روایت ترمذی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے یعلی بن امیہ سے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۵۹۶ شائع کردہ السلفیہ، سنن ابی داؤد ۲/ ۴۴۳-۴۴۴ طبع استنبول، سنن ابن ماجہ تحقیق محمد فواد عبدالباقی ۲/ ۹۸۴ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۱) حدیث "أن النبي ﷺ وأصحابه اعتمروا من الجعرانة..." کی روایت ابوداؤد اور طبرانی نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے اس حدیث کے بارے میں ابوداؤد، منذری اور حافظ نے التلخیص میں سکوت اختیار کیا ہے اور شوکانی نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (عون المعبود ۲/ ۱۱۶-۱۱۷ طبع الہند، نصب الرایہ ۳/ ۴۳ طبع دارالمامون، تلخیص الحبیر ۲/ ۲۴۸ طبع مطبعۃ الشرکۃ الفنیۃ المتحدۃ، نیل الاوطار ۵/ ۱۱۱ طبع دارالجیل)۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۲۲، ۲۲۵، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۱۰۸، کشاف القناع ۲/ ۴۷۷-۴۷۸ طبع مکتبۃ النصر۔

(۳) المغنی ۳/ ۳۳۹ طبع دوم، المنتقی للباجی ۲/ ۲۸۴۔

اضطجاع

تعریف:

۱- لغت میں اضطجاع اضطجع کا مصدر ہے (اس کی اصل ضجع ہے اور فعل ثلاثی کا استعمال بہت کم ہے)، اور اضطجاع کے معنی سونے کے ہیں اور ایک قول کی رو سے پہلو زمین پر رکھنے کے ہیں، اور سجدہ میں اضطجاع یہ ہے کہ اپنے پیٹ کو دونوں رانوں سے الگ نہ رکھے۔

اور جب فقہاء "صلی مضطجعاً" کہتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ اپنے ایک پہلو پر قبلہ رو ہوکر سوجائے [۱]، فقہاء بھی اس لفظ کا استعمال انہیں لغوی معنوں میں کرتے ہیں [۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اتکاء:

۲- اتکاء کے معنی کسی ایک پہلو سے کسی چیز پر ٹیک لگانے کے ہیں، خواہ بیٹھنے میں ہو یا کھڑے ہونے کی حالت میں [۳]، دیکھئے: ''اتکاء''۔

(۱) لسان العرب، المحیط، تاج العروس: مادہ (ضجع)۔

(۲) فتح القدیر لابن ہمام ۱/ ۳۲۰ طبع بولاق، المغنی ۱/ ۶۶ طبع الریاض۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۲ طبع دار الطباعۃ المصریہ، المجموع ۵/ ۲۶۹ طبع دار العلوم، الدسوقی ۴/ ۲۷ طبع دار الفکر۔

ب- استناد:

۳- استناد کے معنی صرف پیچھے سے ٹیک لگانے کے ہیں [۱]، دیکھئے: ''استناد''۔

ج- إضجاع (لٹانا):

۴- اضجاع کا معنی انسان یا جانور کو اس کے ایک پہلو کے بل پر زمین پر رکھنا ہے [۲]، دیکھئے: ''إضجاع''۔

اجمالی حکم:

۵- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کے نزدیک نیند کی حالت میں لیٹنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، اس لئے کہ لیٹنا ان کے نزدیک استرخاء مفاصل کا سبب ہے، اس لئے کہ وہ عادتاً خروج ریح سے خالی نہیں ہوتا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے: "لا وضوء علی من نام قائماً أو قاعداً أو راکعاً أو ساجداً، إنما الوضوء علی من نام مضطجعاً فاسترخت مفاصله" [۳] (اس شخص پر وضو نہیں ہے جو کھڑے ہونے یا بیٹھنے یا رکوع یا سجدے کی حالت میں سوجائے، وضو تو اس پر ہے جو لیٹنے کی حالت میں سوئے اور اس کے مفاصل ڈھیلے پڑ جائیں)۔

(۱) الکلیات لابی البقاء ۱/ ۳۷-۳۸ طبع دمشق۔

(۲) لسان العرب، القواعد الفقہیہ رص ۱۸۳۔

(۳) فتح القدیر ۱/ ۳۲-۳۳، المغنی ۱/ ۱۷۳-۱۷۴، المہذب ۱/ ۳۰ طبع دار المعرفہ، حدیث: "لا وضوء علی من نام قائماً أو ..." کے پہلے حصہ کی روایت ابن عدی نے ''کامل'' میں کی ہے جیسا کہ ابن حجر کی التلخیص میں ہے (۱/ ۱۲۰ طبع الشرکۃ الفنیہ)، اور ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس حدیث کی سند میں مہدی بن ہلال ہے جس پر حدیث وضع کرنے کی تہمت لگی ہے اور دوسرے نصف کی روایت ابوداؤد نے کی ہے (۱/ ۱۳۹ طبع عزت عبید دعاس)، اور ابن حجر نے اسے معلول بھی قرار دیا ہے۔

یہ طریقہ مالکیہ میں سے عبدالحق وغیرہ کا ہے[1] اور مالکیہ میں سے لخمی کا طریقہ یہ ہے کہ لیٹنے والا اگر گہری نیند سو جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ لیٹا ہوا ہو یا کھڑا ہو یا بیٹھا ہو یا رکوع یا سجدے کی حالت میں ہو، لخمی نے اس کی بنیاد نیند کی صفت پر رکھی ہے، ان کے نزدیک (اور مالکیہ میں سے جن لوگوں کی رائے ان کی رائے کے موافق ہے ان کے نزدیک) سونے والے کی ہیئت کا اعتبار نہیں ہے، اس لئے اگر سونے والے کی نیند گہری نہ ہو تو خواہ وہ لیٹنے کی حالت میں ہو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا[2]۔

اور فجر کی سنت کے بعد ایسی صورت پر لیٹنا جس سے وضو نہیں ٹوٹتا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے ایسا کیا ہے اور کھانا کھاتے وقت لیٹنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ٹیک لگا کر کھانے کی ممانعت ہے۔

بحث کے مقامات:

۶- اضطجاع کی بحث سونے کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے پر کلام کرتے ہوئے کی جاتی ہے اور مریض کے لیٹنے کی بحث "صلاۃ المریض" کے ذیل میں آتی ہے۔

اضطرار

دیکھئے: "ضرورت"۔

إطاقہ

دیکھئے: "استطاعت"۔

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۱۸-۱۱۹ طبع دارالفکر۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۱۱۸-۱۱۹ طبع دارالفکر۔

اَطراف

تعریف:

۱ - اَطراف طرف کی جمع ہے، اور طرف الشیٔ کسی چیز کے کنارے کو کہتے ہیں، اسی بنا پر دونوں ہاتھ و دونوں پاؤں اور سر کو اطراف بدن کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر پور انگلی کا کنارہ ہوا، اور اسی وجہ سے اگر عورت اپنے پوروں کو رنگے تو کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی انگلیوں کے کناروں کو رنگا[۱]۔

فقہاء لفظ ''اَطراف'' کو انہیں معنوں میں استعمال کرتے ہیں جن میں اہل لغت نے استعمال کیا ہے[۲]۔

اجمالی حکم:

اطراف پر جنایت:

۲ - فقہاء نے کتاب الجنایات میں اَطراف پر جان بوجھ کر یا غلطی سے زیادتی کرنے پر تفصیل سے کلام کیا ہے، اس حالت پر بھی کلام کیا ہے، جس میں وہ عضو جس پر زیادتی کی گئی ہے، قائم ہو اور اپنی مقصود منفعت ادا کر رہا ہو یا قائم تو ہو، لیکن وہ اپنی مقصود منفعت ادا نہ کر رہا ہو، اور اس حالت پر بھی جب کہ جنایت کردہ عضو کا ہم شکل عضو جنایت کرنے والے میں صحیح سالم ہو اور اپنی مقصود منفعت ادا کر رہا ہو یا بیکار ہو اور اپنی مقصود منفعت ادا نہ کر رہا ہو، یہ ساری بحثیں ''جنایت'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئیں گی۔

(۱) القاموس المحیط، الکلیات للکفوی، دستور العلماء۔

(۲) اسنی المطالب ۴/ ۲۲۔

سجدہ میں اطراف:

۳ - فقہاء کا اتفاق ہے کہ اَطراف (دونوں ہتھیلی، سر اور دونوں قدم) پر مع دونوں گھٹنوں کے سجدہ کرنا واجب ہے، لیکن سجدہ کے لئے جھکتے وقت دونوں ہاتھوں کو زمین پر رکھنے کی ترتیب میں مستحب آیا انہیں دونوں گھٹنوں کو زمین پر رکھنے کے بعد رکھنا ہے یا ان سے پہلے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، اسی طرح سجدہ سے قیام کے لئے اٹھتے وقت (پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھانا مستحب ہے یا دونوں گھٹنوں کو اس میں بھی ان کا اختلاف ہے)۔ اسی طرح دونوں قدم کی انگلیوں کے کنارے پر سجدہ کرنے کے حکم میں ان کا اختلاف ہے کہ کیا وہ سنت ہے یا واجب؟[۱] فقہاء نے ان سب کو کتاب الصلاۃ میں سجدہ پر کلام کرتے ہوئے تفصیل سے لکھا ہے۔

۴ - بعض فقہاء نے عورت کے لئے ہتھیلی کے بغیر صرف انگلیوں کے اطراف (پوروں) کے رنگنے کو مکروہ کہا ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ سے اس کے بارے میں ممانعت منقول ہے[۲]، جیسا کہ فقہاء نے خصال فطرت میں اور کتاب الحظر والاباحۃ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) المغنی ۱/ ۵۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، تبیین الحقائق ۱/ ۱۱۶ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۲۴۰، مواہب الجلیل ۱/ ۵۴۱۔

(۲) کشاف القناع ۱/ ۸۲ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ، شرح روض الطالب ۱/ ۱۷۳، مصنف عبدالرزاق ۴/ ۳۱۸، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۲۳۲ مخطوطہ استنبول۔ حضرت عمرؓ کا یہ اثر جو عورت کو تطریف (پوروں کو مہندی سے رنگنے) سے روکنے کے سلسلہ میں ہے، اس کی روایت عبدالرزاق نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''یا معشر النساء إذا اختضبن فإیاکن النقش والتطریف، ولتخضب إحداکن یدیھا إلی ھذا وأشار إلی موضع السوار'' (اے عورتوں کی جماعت! جب تم مہندی لگاؤ تو نقش بنانے اور پوروں کو رنگنے

اطّراد

تعریف:

۱ - اطّراد لغت میں اطّرد الأمر کا مصدر ہے، یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ اس میں سے بعض بعض کے پیچھے آئے، کہا جاتا ہے: "اطّرد الماء" اور "اطّردت الأنهار" جب کہ پانی اور ندی جاری ہو[1]۔

اور علماء اصول کے نزدیک اطّراد وصف کے معنی یہ ہیں کہ جب بھی وصف پایا جائے گا حکم پایا جائے گا جیسے شراب کے نشہ یا اس کے رنگ یا مزہ یا بو کے ساتھ شراب کی حرمت کا پایا جانا[2] اور وصف حکم کے لئے علت اسی وقت ہوسکتا ہے جبکہ وہ حکم کے مناسب ہونے کے ساتھ مطرد ومنعکس (عام اور لازم) بھی ہو، مثلاً شراب کی حرمت کے لحاظ سے اس کا نشہ آور ہونا۔

اسی طرح اصولیین اور فقہاء نے اطّراد کو غلبہ اور عام ہونے کے معنی میں استعمال کیا ہے اور یہ ان شرائط پر کلام کرتے ہوئے جن کا عرف وعادت میں اعتبار کیا گیا ہے[3]۔

= سے بچو، تمہیں چاہئے کہ اپنے ہاتھوں کو یہاں تک رگڑو، آپ نے کنگن کی جگہ تک اشارہ کیا) (مصنف عبد الرزاق ۴/ ۳۱۸ شائع کردہ المجلس العلمی)۔

(۱) المصباح: مادہ (طرد)، الکلیات ۱/ ۲۲ طبع دمشق۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون (طرد)، المستصفی للغزالی مع مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۶ طبع بولاق، إرشاد الفحول رص ۲۲۰ طبع مصطفی الحلبی۔

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۳ طبع دار الہلال بیروت۔

متعلقہ الفاظ:

الف-عکس:

۲ -لغت میں عکس: شئی کے اول کو اس کے آخر پر لوٹانے کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے: "عكسه عكسا"، باب ضرب سے (اس نے اس کو بالکل الٹ دیا) اور انعكس الشئ (چیز الٹ گئی) یہ عکسہ کا مطاوع ہے[1]۔

اور اصولیین کے نزدیک علت کے مسالک کے باب میں انعکاس کے معنی یہ ہیں کہ وصف جب نہیں پایا جائے تو حکم نہیں پایا جائے گا، مثلاً شراب کے نشہ یا اس کی بو یا اس کے دیگر اوصاف میں سے کسی ایک وصف کے زائل ہونے کی وجہ سے اس کی حرمت کا ختم ہوجانا[2] اور اسے العکس بھی کہا جاتا ہے[3]۔ اس اعتبار سے وہ اطّراد کی ضد ہے۔

ب-دوران:

۳ -بعض حضرات نے دوران اور اطّراد کے درمیان فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے دوران کو وجود وعدم دونوں میں موازنہ کرنے کے لئے خاص کیا ہے اور طرد اور اطّراد کو صرف وجود میں موازنہ کرنے کے لئے خاص کیا ہے[4]۔

ج -غلبہ:

۴ -طرد اور غالب کے درمیان فرق یہ ہے کہ مطرد میں تخلف نہیں ہوتا ہے بخلاف غالب کے کہ اس میں کبھی کبھی تخلف ہوجاتا

(۱) تاج العروس، المصباح (عکس)۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون (طرد)۔

(۳) مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۲ طبع بولاق۔

(۴) المستصفی مع مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۶، ارشاد الفحول رص ۲۲۱ طبع مصطفی الحلبی، شرح جمع الجوامع للمحلی ۲/ ۲۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات طبع مصطفی الحلبی۔

ہے، اگر چہ اکثر حالات میں مطرد ہوتا ہے (۱)۔

د-عموم:

۵-عرف یا عادت کا اطراد ان کے عموم کے مغائر ہے، اس لئے کہ عموم جگہ اور میدان کے ساتھ مربوط ہوتا ہے تو اس لحاظ سے عرف عام وہ ہے جو تمام شہروں میں رائج ہو اور عرف خاص وہ ہے جو کسی ایک شہر میں یا مخصوص شہروں میں یا کسی خاص طبقہ کے لوگوں میں رائج ہو۔

اجمالی حکم:

الف-علت کا مطرد (عام) ہونا:

۶-بعض اصولیین کا مذہب یہ ہے کہ علت میں اطراد کا اعتبار کیا جائے گا، علت کی معرفت کے لئے علت کے مسالک میں سے ایک مسلک کی حیثیت سے اور ان کے ذریعہ اسے ثابت کرنے کے لئے کہ وہ ظن کا فائدہ دیتا ہے اور حنفیہ اور بہت سے اشاعرہ مثلاً امام غزالی اور آمدی نے علت کے مسالک معتبرہ میں اطراد کا اعتبار نہیں کیا ہے (۲)۔ اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جو "اصولی ضمیمہ" میں مذکور ہے۔

ب-عادت کا مطرد ہونا:

۷-ابن نجیم نے "الاشباہ والنظائر" میں لکھا ہے کہ عادت کا اعتبار اس وقت ہے جب کہ وہ عام ہو یا غالب ہو۔ اسی بناء پر فقہاء نے بیع میں فرمایا کہ اگر کسی شخص نے دراہم اور دنانیر کے ذریعہ بیع کی اور فریقین ایسے شہر میں ہوں جہاں مختلف دراہم اور دنانیر چلتے ہوں اور ان کی مالیت اور رواج میں بھی اختلاف ہو تو یہ بیع زیادہ غالب اور زیادہ رائج درہم و دینار کی طرف لوٹے گی۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: یہ اس لئے کہ یہی متعارف ہے، لہذا مطلق سے وہی مراد ہوگا، پھر ابن نجیم نے مطرد عادت کے بارے میں سوال قائم کیا ہے کہ کیا وہ شرط کے قائم مقام ہوگی؟ اور فرمایا کہ فتاویٰ ظہیریہ کے کتاب الاجارہ میں کہا گیا ہے کہ جو چیز عرف میں مشہور ومعروف ہو اس کی حیثیت شرط لگائی گئی چیز کی ہوتی ہے (۱)۔

اور ابن نجیم کی آخری عبارت میں مطرد ہونے سے ان کی مراد وہ ہے جو اس مطرد سے عام ہو جس میں تخلف نہیں ہوتا، اور اس کو صاحب دستور العلماء نے ذکر کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن نجیم نے خود اپنی پہلی عبارت میں اس کی صراحت کی ہے کہ عادت کا غالب ہونا اس کے مطرد ہونے کے حکم میں ہے اور علامہ سیوطی کی عبارت ان کی اشباہ میں یوں ہے: "عادت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب کہ وہ مطرد ہو، پس اگر مضطرب ہو تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، پھر انہوں نے اس کی مثال دیتے ہوئے کہا کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز فروخت کی اور ثمن کو مطلق رکھا تو نقد غالب پر اسے محمول کیا جائے گا، پس اگر شہر میں عادت مختلف ہو تو بیان ضروری ہوگا ورنہ بیع باطل ہوجائے گی (۲)۔" تو ان کا نقد کو غالب کے ساتھ مقید کرنا اس بات میں صریح ہے کہ یہاں غلبہ کافی ہے جیسا کہ واضح ہے اور اس مسئلہ سے متعلق پوری بحث "اصولی ضمیمہ" اور "عادت" کی اصطلاح کے ذیل میں ہے۔

اسی کے ساتھ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ عمل دو امور کے ساتھ مطرد ہوتا ہے اور وہ دونوں امور لوگوں میں متعارف ہوتے ہیں اور کبھی وہ

(۱) الکلیات (تھوڑے تصرف کے ساتھ) ۳/ ۶۴ طبع دمشق۔
(۲) مسلم الثبوت ۲/ ۳۰۲، ارشاد الفحول رص ۲۲۰۔

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۴، ۹۹ طبع دار الہلال بیروت، شرح الاشباہ للحموی رص ۱۵ طبع الہند۔
(۲) الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۲ طبع التجاریہ۔

دونوں باہم ایک دوسرے کی ضد ہوتے ہیں، مثلاً بعض لوگوں میں دخول سے قبل مہر پر قبضہ کرنے کا عرف ہوتا ہے، جب کہ بعض دوسرے لوگوں میں اس کے خلاف عرف ہوتا ہے اور ان دونوں میں سے کوئی ایک غالب نہیں ہوتا تو اس کو عرف مشترک کہا جاتا ہے [۱]۔ اس کی تفصیلات ''عرف'' پر کلام کرتے ہوئے ذکر کی جائیں گی۔

بحث کے مقامات:

۸- علماء اصول اطّراد کا ذکر قیاس کے باب میں علت کے مسالک پر کلام کرتے ہوئے کرتے ہیں، اس اعتبار سے کہ وہ علت کے مسالک میں سے ایک مسلک ہے، جیسا کہ فقہاء اور اصولیین قاعدہ فقہیہ ''العادۃ محکمۃ'' پر کلام کرتے ہوئے اس کا ذکر کرتے ہیں۔

اصولیین نے حقیقت اور مجاز پر کلام کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ معنی حقیقی میں ضروری ہے کہ وہ جس حقیقت پر دلالت کرتا ہو اس کی تمام جزئیات میں وہ مطرد ہو اور مطرد نہ ہونا مجاز کی پہچان ہے [۲]۔

(۱) رسائل ابن عابدین ۲/ ۱۲۶ طبع المکتبۃ الہاشمیۃ دمشق۔

(۲) شرح جمع الجوامع للمحلی ۱/ ۳۲۳۔

إطعام

تعریف:

۱- إطعام لغت میں کھانے والے کو کھانا دینے کو کہتے ہیں [۱] فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- تملیک (مالک بنانا):

۲- تملیک شی کے معنی ہیں: کسی چیز کو دوسرے کی ملک بنانا [۲] اس اعتبار سے کھانا کھلانا کبھی بطور تملیک ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ دونوں ایک ہوجائیں گے اور کبھی کھانا کھلانا بطور اباحت ہوتا ہے تو اس صورت میں یہ دونوں مختلف ہوجائیں گے، اسی طرح تملیک کبھی کھانے کی ہوتی ہے اور کبھی دوسری چیز کی۔

ب- اباحت:

۳- اباحت کے معنی لغت میں اظہار و اعلان کے ہیں، مثلاً لوگوں کا قول: ''أباح السرّ''، یعنی اس نے راز کا اظہار کردیا اور کبھی وہ إذن اور اطلاق کے معنی میں آتا ہے، کہا جاتا ہے: ''أبحته کذا'' جب آپ کسی کو چھوڑ دیں اور اصطلاح میں اس سے مراد کسی فعل کے کرنے

(۱) تاج العروس، لسان العرب، الصحاح، المصباح، مغرب: مادہ (طعم)۔

(۲) لسان العرب، تاج العروس: مادہ (ملک)۔

یا چھوڑنے کی اجازت دینا ہے[1] اس بنا پر کبھی کھانا کھلانا بطور اباحت ہوتا ہے، تو ایک صورت میں یہ دونوں (اباحت اور اطعام) جمع ہوجائیں گے اور کبھی بطور تملیک ہوتا ہے، تو اس لحاظ سے یہ دونوں مختلف ہوجائیں گے اور اباحت کبھی کھانے کے لئے ہوتی ہے اور کبھی دوسری چیز کے لئے۔

اس کا شرعی حکم:

۴- دیت، کفارات اور ضرورت کی حالتوں میں مثلاً جان بچانے کے لئے مکلف آدمی پر کھانا کھلانا واجب ہے اور صدقات اور عبادات میں مستحب ہے، مثلاً قربانی میں کھانا کھلانا اور چند امور میں مستحب ہے، جن میں سے نکاح، عقیقہ اور ختنہ ہے اور بعض معاملے میں کھلانا حرام ہے، مثلاً ظالموں اور نافرمانوں کو ظلم ومعصیت پر مدد کرنے کے لئے، اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

شرعاً مطلوب کھلانے کے اسباب:

الف- احتباس:

۵- بیوی کو روک کر رکھنا نفقہ کا ایک سبب ہے جس میں کھانا کھلانا داخل ہے، اس کی بنیاد فقہی قاعدہ "النفقة نظير الاحتباس"[2] (نفقہ احتباس کے مقابلہ میں) پر ہے، جانوروں کے احتباس (روک کر رکھنے) کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ بغیر کھانے کے انہیں روک کر رکھنا ہلاک کرنا ہے جو سزا کا سبب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "دخلت امرأة النار في هرة ربطتها فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض"[3] (ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوئی جسے اس نے باندھ کر رکھا تھا پھر اس نے اسے نہ کھلایا نہ چھوڑا کہ وہ زمین کے حشرات میں سے کھائے)۔

لیکن تہمت میں قید کئے گئے آدمی کو کھلانا مثلاً چور کو قید کرنا تاکہ گواہوں کے بارے میں تحقیق کی جائے اور مرتد کو قید کرنا تاکہ وہ توبہ کرلے تو اسے اس کے مال سے کھلایا جائے گا بشرطیکہ اس کے پاس مال ہو۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن شافعیہ نے بیت المال سے اس پر خرچ کرنے کو جائز قرار دیا ہے بشرطیکہ یہ میسر ہو[1]، اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو بیت المال سے اس پر خرچ کرنا واجب ہے، جیسا کہ آگے آئے گا۔

ب- اضطرار:

۶- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مضطر کو کھلانا واجب ہے، لہذا اگر کوئی شخص بھوک یا پیاس کی وجہ سے ہلاکت کے قریب ہوجائے اور کوئی اس سے (کھانا، پانی) روکے تو اس کے لئے اپنی جان کے تحفظ کا سامان حاصل کرنے کے لئے اس سے لڑائی کرنا جائز ہے، اس لئے کہ حضرت ہیثم سے مروی ہے کہ: "کچھ لوگ پانی کے پاس پہنچے اور پانی والوں سے درخواست کی کہ وہ انہیں کنویں کا پتہ بتائیں، انہوں نے انکار کیا تو انہوں نے ان سے یہ درخواست کی کہ انہیں ایک ڈول پانی دیں، انہوں نے (اس سے بھی) انکار کیا تو انہوں نے ان سے کہا کہ قریب ہے کہ ہماری اور ہماری سواریوں کی گردنیں کٹ جائیں تو بھی انہوں نے انہیں دینے سے انکار کیا تو ان لوگوں نے

---

(۱) لسان العرب، الصحاح، دستور العلماء، تھانوی: مادہ (أباح)۔

(۲) القلیوبی وعمیرہ ۴/ ۴۷، المغنی ۷/ ۶۰۱، الاختیار ۴/ ۴ طبع المعرفہ۔

(۳) حدیث: "دخلت امرأة النار ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۳۵۶

= طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۰۴، بدائع الصنائع ۶/ ۲۷۷۴ طبع الإمام، قلیوبی ۴/ ۳۰۲، المغنی ۸/ ۱۲۵، روح المعانی ۱۹/ ۱۵۶ طبع المنیریہ، القرطبی ۱۹/ ۱۲۷۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا تذکرہ کیا، حضرت عمرؓ نے فرمایا: کہ "تم نے ان پر ہتھیار کا استعمال کیوں نہیں کیا؟"[1]۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اس میں اس کی دلیل ہے کہ پانی میں ان کے لئے پینے کا حق ہے، اسی طرح کھانے میں [2]، تفصیل کے لئے "اضطرار" اور "ضرورت" کی اصطلاح دیکھی جائے۔

ج- اکرام:

۷- مہمان کے اکرام، صلہ رحمی، پڑوسی پر احسان اور دوست، اہل خیر اور اہل فضل وتقوی کی ضیافت کے لئے کھانا کھلانا مستحب ہے، اس لئے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے مہمان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ"[3] (کیا ابراہیم علیہ السلام کے معزز مہمانوں کی حکایت آپ تک پہنچی ہے)۔ اور اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه"[4] (جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے، اور جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر یقین رکھتا ہو اسے چاہئے کہ صلہ رحمی کرے)۔

(۱) حضرت عمر بن الخطابؓ کے اس اثر کو ابو یوسف نے کتاب الخراج میں اسی معنی میں نقل کیا ہے (الخراج رص ۷۹ طبع السلفیہ ۱۳۸۲ھ)۔

(۲) ابن عابدین ۵/۲۸۳ طبع بولاق، المبسوط ۲۳/۱۶۶ طبع المعرفہ، حاشیۃ الدسوقی ۴/۲۴۲، المغنی ۹/۵۸۰، قلیوبی وعمیرہ ۳/۹۶-۹۷۔

(۳) سورۂ ذاریات/ ۲۴۔

(۴) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۵۳۲ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے۔

اسی طرح ان امور میں بھی کھانا کھلانا مسنون ہے جن کا تعلق اکرام کے باب سے ہے، مثلاً قربانی اور ولیمہ۔

کفارات میں کھانا کھلانا

۸- کفارہ میں جو چیزیں واجب ہیں ان میں سے ایک کھانا کھلانا بھی ہے، کبھی اسے مقدم کیا جاتا ہے جیسا کہ قسموں کے کفارہ میں ہے اور کبھی اسے مؤخر کیا جاتا ہے جیسا کہ کفارۂ ظہار میں اور اسی طرح رمضان میں روزہ توڑ دینے میں (کہ پہلے کفارہ میں ساٹھ روزے رکھنا واجب ہے اور اس کی استطاعت نہ ہو تو کھانا کھلانا ہے)، اس میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔

وہ کفارات جن میں کھانا کھلانا ہے:

الف- کفارۂ صوم:

۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان کے ادا روزہ کو توڑ دینے کے کفارہ میں کھانا کھلانا واجب ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ نے اسے صرف اس شخص پر واجب کیا ہے جو رمضان میں قصداً جماع کرلے، اس شخص پر نہیں جو جماع کے علاوہ کسی اور عمل سے روزہ توڑے، فقہاء کا اس کی ترتیب میں تقدیم وتاخیر کے لحاظ سے اختلاف ہے۔

چنانچہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ کھانا کھلانا غلام آزاد کرنے اور روزہ رکھنے کے بعد ہے، (یعنی پہلے دو پر قدرت نہ ہو تو کھانا کھلانا ہے) اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ تینوں قسموں: غلام آزاد کرنے، روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے میں اختیار ہے[1]۔ اس کی تفصیل کفارات میں ہے۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۶۶، الشرح الصغیر ۱/۷۰۷، الاختیار ۱/۱۳۱، الاقناع ۱/۲۲۱، الوجیز ۱/۱۰۴، قلیوبی ۲/۶۶، کشاف القناع ۲/۳۳۴۔

ب- کفارۂ یمین:

۱۰-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کے بعد اگر حانث ہوجائے تو کھانا کھلانا واجب ہے، اس میں کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے اور غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار ہے، اگر ان تینوں سے عاجز ہو تو تین دنوں کا روزہ رکھنا ہے،[1]- اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِيْ أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ، فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ، فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ''[2] (اللہ تعالیٰ تم سے مواخذہ نہیں فرماتے تمہاری قسموں میں لغو قسم پر، لیکن مواخذہ اس پر فرماتے ہیں کہ تم قسموں کو مستحکم کردو، سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے اوسط درجہ کا، جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو، یا ان کو کپڑا دینا ہے یا ایک غلام کا آزاد کرنا ہے، اور جس کو مقدور نہ ہو تو تین دن کے روزے ہیں، یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب کہ تم قسم کھالو)۔

ج- کفارۂ ظہار:

۱۱-اگر شوہر اپنی بیوی سے ظہار کرلے مثلاً اس سے یوں کہے: ''أنت كظهر أمي'' (تو میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے) تو رجوع کرنے کی وجہ سے اس پر کفارہ لازم ہوگا اور اس کی ایک قسم کھانا کھلانا ہے بشرطیکہ غلام آزاد کرنے اور دو ماہ کا روزہ رکھنے کی قدرت نہ ہو، اہل علم کا اس پر اتفاق ہے، لہٰذا صرف یہی ترتیب کافی ہوگی[1]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ''وَالَّذِيْنَ يُظَاهِرُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ تُوْعَظُوْنَ بِهٖ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَّتَمَاسَّا، فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا''[2] (اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ ایک غلام کا آزاد کرنا ہے قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، اس سے تم کو نصیحت کی جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ کو تمہارے تمام اعمال کی پوری خبر ہے، پھر جس کو میسر نہ ہو تو اس کے ذمہ مسلسل دو مہینے کے روزے ہیں قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں، پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

کفارہ میں واجب اطعام کی مقدار:

۱۲-حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہر فقیر کے لئے نصف صاع (ایک کلو ۶۹۲ گرام) گندم یا پورے ایک صاع کھجور یا جو واجب ہے، اور گندم اور جو کا آٹا اپنی اصل کی طرح ہے، اسی طرح ستو اور کیا آٹا اور ستو میں سے ہر ایک میں پورا ناپ کر دینے کا اعتبار کیا جائے گا یا قیمت کا؟ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں[3]، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ ہر فقیر کے لئے ایک مد گندم یا بقیہ نوغلوں یعنی گندم، جو، سلت (بے چھلکے والا

(۱) ابن عابدین ۳/ ۶۰، الاختیار ۴/ ۸۴، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۸ طبع دار المعرفۃ، قلیوبی ۴/ ۲۷۴، المغنی ۸/ ۷۴۹۔

(۲) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۶۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۷۸، ۵۸۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۷۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱، المغنی ۷/ ۳۵۹ طبع سعودیہ۔

(۲) سورۂ مجادلہ/ ۳، ۴۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸۲۔

جو[1] مکئی، باجرا، چاول، کھجور، منقی اور اقط[2] (پنیر) کی اتنی مقدار جس سے پیٹ بھر جائے۔

اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ہر فقیر کے لئے شہر کے رائج غلوں میں سے ایک مد واجب ہے خواہ وہ سابقہ اقسام میں سے ہو یا ان کے علاوہ ہے[3]۔

اور حنابلہ کہتے ہیں کہ ہر مسکین کے لئے ایک مد گندم یا نصف صاع جو یا کھجور یا منقی یا پنیر واجب ہے اور دانے کے وزن کا آٹا اور ستو بھی کافی ہوجائے گا، خواہ وہ شہر کی خوراک میں سے ہو یا نہ ہو اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب کہتے ہیں کہ شہر کی ہر خوراک کافی ہے لیکن ان کے نزدیک دانہ کا نکالنا افضل ہے[4]۔

کفارات میں اباحت اور تملیک:

۱۳ - تملیک کا مطلب اطعام میں واجب ہونے والی مقدار کو دے دینا ہے تاکہ مستحق اس میں مالکان کی طرح تصرف کرسکے۔

اور اباحت مستحق کو کفارہ میں نکالے گئے کھانے کے کھانے کا موقع فراہم کرنا ہے، مثلاً انہیں دن اور رات کا کھانا کھلادے یا انہیں دو دن صرف دن کا کھانا کھلادے یا دو دن رات کا کھانا کھلادے اور حنفیہ اور مالکیہ نے اطعام میں تملیک اور اباحت دونوں کو جائز قرار دیا ہے، امام احمد سے بھی ایک روایت یہی ہے اور تنہا حنفیہ نے ان دونوں کے درمیان جمع کرنے کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ دو جائز امور کو جمع کرنا ہے اور مقصود حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اسی طرح انہوں نے قیمت دینے کو بھی جائز قرار دیا ہے، خواہ قیمت میں سامان دیا جائے یا نقد۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں اور یہی مذہب حنابلہ کا ہے کہ مالک بنانا واجب ہے، اباحت کافی نہیں ہے، تو اگر کسی نے مسکینوں کو دن یا رات کا کھانا کھلادیا تو کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ صحابہ سے دینا منقول ہے اور اس لئے بھی کہ وہ ایسا مال ہے جو شرعاً فقراء کے لئے واجب ہے، لہذا زکاۃ کی طرح انہیں اس کا مالک بنادینا واجب ہے[1]۔

(۱) سلت: سین کے ضمہ کے ساتھ ہے، ازہری فرماتے ہیں کہ یہ ایک قسم کا دانہ ہے جو گندم اور جو کے درمیان ہوتا ہے اس میں چھلکا نہیں ہوتا، المصباح المنیر: مادہ (سلت)۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۲۸، اقط کے بارے میں ازہری کہتے ہیں کہ وہ مکھن نکالے ہوئے دودھ سے بنایا جاتا ہے دودھ کو پکایا جاتا ہے پھر چھوڑ دیا جاتا ہے یہاں تک کہ ٹپکنے لگے (المصباح المنیر: مادہ ''اقط'')۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۷، ۲۷۴۔

(۴) المغنی ۷/ ۳۶۹ - ۳۷۰، ۳۷۵۔

فدیہ میں اطعام:

الف - روزے کا فدیہ:

۱۴ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اتفاق ہے (مالکیہ کا مرجوح قول بھی یہی ہے) کہ اگر کسی شخص نے اپنے بڑھاپے کی وجہ سے جس کے ساتھ روزے کی قدرت نہیں ہے یا کسی ایسے مرض کی وجہ سے جس سے شفایابی کی امید نہیں ہے (رمضان میں) روزہ نہیں رکھا اور روزے کے ذریعہ ان ایام کی قضاء کے امکان سے مایوس ہوجائے تو روزوں کا فدیہ ادا کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: "وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ"[2] (اور جو لوگ اسے مشکل سے برداشت کرسکیں ان کے ذمہ فدیہ ہے (کہ وہ) ایک مسکین کا کھانا ہے)، اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر روزہ رکھنا شاق ہو۔

اور مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ اس پر فدیہ نہیں ہے[3]۔

(۱) سابقہ مراجع، نیز کشاف القناع ۵/ ۳۸۸ طبع النصر الحدیثہ۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

(۳) الاختیار ۱/ ۱۳۵، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۶۷، المغنی ۷/ ۳۶۹ طبع ریاض، المواق ۲/ ۴۱۴۔

ب- شکار کے فدیہ میں اطعام:

۱۵- محرم اگر شکار کو قتل کردے تو اسے تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا جائے گا: یا تو اس کی قیمت سے ہدی خرید کر اسے ذبح کرے یا قیمت کے بقدر کھانا دے یا روزہ رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا"[1] (تو اس کا تاوان اسی طرح کا ایک جانور ہے جس کو اس نے مار ڈالا ہے اور اس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل کریں گے خواہ وہ تاوان چوپایوں میں سے ہو جو ہدی کے طور پر کعبہ تک پہنچائے جاتے ہیں خواہ مسکینوں کو کھانا (کھلا دیا جائے) یا اس کے مساوی روزے رکھ لئے جائیں)، اور جو محرم کسی ایسے جانور کو قتل کرے جس کا کوئی مثل یا قیمت نہیں ہے، مثلاً ٹڈی اور جوں تو وہ جتنا چاہے صدقہ کردے، مثلاً ایک ٹڈی یا جوں کے لئے ایک لپ غلہ اور دو کے لئے دو لپ غلہ[2]۔

اور یہ فی الجملہ ہے، اس کی تفصیل "احرام"، "فدیہ" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

نفقات میں اطعام:

ضرورت کی حالتوں میں اطعام:

۱۶- فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایسا مضطر جو ہلاک ہونے کے قریب ہو اسے کھانا کھلانا واجب ہے، اس لئے کہ اس میں ایک معصوم جان کو بچانا ہے، پس اگر کھانا ایسی نوعیت کا ہے جسے فروخت کیا جاتا ہے تو وہ اسے بازار کے بھاؤ سے دے گا، اس پر اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا، اور اگر اس نے کھانا مالک کی اجازت کے بغیر لیا ہے تو جائز ہے لیکن وہ مالک کو اس کا تاوان دے گا، اس لئے کہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ "الاضطرار لا يسقط الضمان" (اضطرار ضمان کو ساقط نہیں کرتا)۔

مضطر کو کھانا دینے سے باز رہنا:

۱۷- اگر مضطر کو کھانا نہ ملے اور وہ ہلاکت کے قریب ہو جائے اور صرف دوسرے کے پاس کھانا ہو تو اگر کھانے کا مالک خود مضطر اور اس کھانے کا محتاج ہو تو ایسی صورت میں وہ خود اس کا زیادہ مستحق ہے اور کسی دوسرے کے لئے اس کھانے کو اس سے لینا جائز نہیں، اس لئے کہ ضرورت میں وہ اس کے برابر ہے اور ملکیت تنہا اس کی ہے، اس لئے یہ صورت غیر حالت ضرورت کے مشابہ ہوگئی اور اگر کسی نے اس سے اس کھانے کو لے لیا اور کھانے کا مالک مرگیا تو لینے والا گنہگار اور اس کی دیت کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے ناحق قتل کیا اور اگر مالک اس کھانے کا محتاج نہیں ہے تو مالک پر مضطر کے لئے اسے خرچ کرنا لازم ہوگا، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے: "قلنا: يا رسول الله! ما يحل لأحدنا من مال أخيه إذا اضطر إليه؟ قال: يأكل ولا يحمل، ويشرب ولا يحمل"[1] (ہم نے

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۹۵۔

(۲) الاختیار ار ۱۶۵، الوجیز ار ۱۲۷، جواہر الاکلیل ار ۱۹۸، کشاف القناع ۲ر ۴۳۳۔

---

(۱) حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث "قلنا: يا رسول الله! ما يحل لأحدنا من مال أخيه إذا اضطر إليه؟ قال: يأكل ولا يحمل ويشرب ولا يحمل" اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من دخل حائطاً فليأكل ولا يتخذ خبنة" (جو کسی باغ میں داخل ہو وہ کھالے اور دامن بھر کر نہ لے جائے)، اس حدیث کو ترمذی نے غریب کہا ہے اور مبارک پوری نے نقل کیا ہے کہ بیہقی نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور اس کے بعد فتح الباری سے حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کرکے نقد کیا ہے: اور حق یہ ہے کہ یہ سب حدیث صحیح کے درجے سے کم نہیں ہے اور علماء نے بہت سے احکام میں اس

کہا: اے اللہ کے رسول! اگر ہم میں سے کوئی حالت اضطرار میں ہوتو اس کے لئے اس کے بھائی کے مال میں سے کتنا حلال ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ وہ کھائے گا اور اٹھا کرنہیں لے جائے گا اور پئے گا اور اٹھا کرنہیں لے جائے گا)۔

اور اگر مال والا اسے روکے تو حنفیہ کے نزدیک بغیر ہتھیار کے اس سے لڑے گا اور دوسرے ائمہ کے نزدیک ہتھیار کے ساتھ لڑے گا اور اگر مضطر قتل کردیا گیا تو وہ شہید ہے اور اس کے قاتل پر ضمان ہے اور اگر کھانے کا مالک قتل کیا گیا تو اس کا خون رائیگاں ہوگا[1]، اس کی تفصیل ''قصاص'' کی اصطلاح میں ہے۔

نفقہ میں اطعام کی تحدید:

۱۸ – واجب نفقہ کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی قیمت، اگر عین ہوتو واجب اطعام میں (جیسا کہ قیمت میں ہے) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول بھی یہی ہے کہ زوجین کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، لہذا اگر وہ دونوں خوشحال ہیں تو خوشحال لوگوں کا کھانا دیا جائے گا، اور اگر وہ دونوں متوسط درجے کے ہیں تو اوسط درجے کا کھانا دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ایک تنگ دست اور دوسرا خوشحال ہے تو بھی اوسط درجے کا کھانا دیا جائے گا اور اگر دونوں تنگ دست ہیں تو تنگ دستی والا نفقہ دیا جائے گا اور اس سلسلہ میں عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ ان حضرات کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: ''مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ''[1] (اوسط درجہ کا (کھانا) جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ صرف شوہر کے حال کا اعتبار کیا جائے گا، ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہے: ''لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِه''[2] (وسعت والے کو اپنی وسعت کے موافق خرچ کرنا چاہئے)۔

اور حنفیہ نے کھانے کے بدلے میں قیمت دینے کو جائز قرار دیا ہے[3]۔

سے کم درجے کی حدیث سے استدلال کیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۰۹ – ۵۱۰ شائع کردہ السلفیہ)۔

اسی طرح اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''إذا أتى أحدكم على ماشية فإن كان فيها صاحبها فليستأذنه، فإن أذن له فليحتلب وليشرب، وإن لم يكن فيها أحد فليصوت ثلاثاً فإن أجابه أحد فليستأذنه، فإن لم يجبه أحد فليحتلب وليشرب ولا يحمل'' (اگر تم میں سے کوئی کسی مویشی کے پاس آئے اور اس کا مالک موجود ہوتو اس سے اجازت لے لے، اگر وہ اس کو اجازت دے دے تو وہ اسے دوہ لے اور پی لے، اور اگر اس کا مالک موجود نہ ہوتو تین مرتبہ آواز لگائے، پھر اگر کوئی اس کی آواز کا جواب دے تو اس سے اجازت لے لے اور اگر کوئی اس کی آواز کا جواب دینے والا نہ ہوتو دوہ لے، پی لے اور اٹھا کر اپنے ساتھ نہ لے جائے)، اور ترمذی نے فرمایا کہ سمرہ کی حدیث حسن غریب صحیح ہے اور مبارک پوری نے اس کے بعد فتح الباری سے حافظ ابن حجر کا یہ قول نقل کرکے نقد کیا ہے: اس کی اسناد حسن صحیح ہے تو جن لوگوں نے سمرہ سے ان کے سماع کو صحیح قرار دیا ہے انہوں نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور جن لوگوں نے سمرہ سے ان کے سننے کو صحیح قرار نہیں دیا ہے انہوں نے انقطاع کی وجہ سے اسے معلول کہا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۱۷ – ۵۱۸ طبع السلفیہ، سنن ابی داؤد ۳/ ۸۹ طبع استنبول)۔

(۱) المبسوط ۲۳/ ۱۶۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، ۳۳۹، الاختیار ۴/ ۱۷۵، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۴۲ طبع دار الفکر، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۶۳، حواشی التحفہ ۸/ ۳۴۰ طبع دار صادر، الجمل ۵/ ۷ طبع إحیاء التراث، المغنی مع الشرح ۱۱/ ۸۰ طبع الکتاب العربی۔

---

(۱) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۲) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۸، ۶۵۵، ۶۶۰، ۶۶۲ – ۶۶۷ – ۶۶۸، ۶۸۳ – ۶۸۸، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۹، ۵۲۲، ۵۲۶، المغنی ۷/ ۵۶۴ – ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۸۴، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۷۰، ۸۴۔

اطعام میں توسع:

۱۹-فقیر اور یتیم رشتہ داروں کو کھانا دینا اور ان پر توسع کرنا مستحب ہے، اسی طرح قحط، بھوک اور ضرورت کے وقت فقراء، مساکین اور ضرورت مندوں کو کھانا دینا مستحب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَلاَ اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ، فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ"[1] (مگر وہ شخص گھاٹی میں سے ہو کر نہ نکلا اور آپ سمجھے کہ گھاٹی کیا ہے؟ وہ گردن کا چھڑانا ہے یا کھانا کھلانا ہے فاقہ کے دن میں کسی رشتہ دار یتیم کو یا کسی خاک نشین محتاج کو)۔

اور رسول اللہ علیہ کا ارشاد ہے: "من موجبات الرحمة إطعام المسلم السغبان"[2] (بھوکے مسلمان کو کھانا دینا رحمت الٰہی کا سبب ہے)۔

اسی طرح مسافر اگر مہمان ہوتے یا کھانے کا محتاج ہو تو اسے کھانا دینا مستحب ہے، اور قرآن نے مسافر کو کھانا نہ دینے کو قابل ملامت قرار دیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا"[3] (یہاں تک کہ جب ایک گاؤں والوں پر ان دونوں کا گذر ہوا تو انہوں نے اس کے باشندوں سے کھانا مانگا سو انہوں نے ان کی مہمانی کرنے سے انکار کردیا)۔

(۱) سورۂ بلد ر ۱۱-۱۶۔

(۲) القرطبی ۲۰ر۶۹، فخر الدین الرازی ۳۱ر ۱۸۵، اور حدیث: "من موجبات الرحمة إطعام المسلم السغبان" کی روایت حاکم نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مرفوعاً ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "من موجبات المغفرة إطعام المسلم السغبان"، حاکم نے کہا کہ: یہ حدیث صحیح الاسناد ہے بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اسے ثابت قرار دیا ہے مناوی نے کہا کہ اس کی سند میں طلحہ ہے جو واہی ہے (المستدرک ۲ر ۵۲۴ شائع کردہ دار الکتاب العربی، فیض القدیر ۶ر ۷ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۳) سورۂ کہف ر ۷۷، حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۱۱۳، الحطاب ۲ر ۴۰۵، کشاف القناع ۲ر ۳۳۹، المجموع ۶ر ۳۸۲۔

قیدی کو کھانا دینا:

۲۰-گرفتار شدہ شخص پر بھوک اور پیاس کی تنگی نہیں ڈالی جائے گی، خواہ اسے ارتداد کی وجہ سے گرفتار کیا گیا ہو یا دَین کی وجہ سے یا قید کی وجہ سے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے ارتداد کی بنا پر گرفتار کئے جانے والے کے بارے میں فرمایا: تم لوگوں نے اس سے تین دنوں تک قید کر کے کیوں نہ رکھا اور روزانہ اسے چپاتی کھلاتے، اسے توبہ کرنے کو کہتے[1] اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا"[2] (اور وہ لوگ خدا کی محبت میں غریب، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں)۔

مجاہد، سعید بن جبیر اور عطاء نے فرمایا: اس میں اس کی دلیل ہے کہ مسلمان قیدیوں کو کھانا کھلانا اچھا عمل اور اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس قیدی کے پاس مال نہ ہو اور اگر اس کے پاس مال ہو تو اسے اس کے مال سے کھلایا جائے گا، جیسا کہ پہلے گذرا[3]۔

باندھے ہوئے جانور کو کھانا کھلانا:

۲۱-کسی نفع کے واسطے کسی جانور کو باندھ کر رکھنا جائز ہے، مثلاً حفاظت کے لئے، آواز سننے کے لئے اور زیب وزینت کے لئے اور

(۱) حضرت عمرؓ کے اس اثر کی روایت مالک اور بیہقی نے کی ہے (الموطا ۲ر ۷۳۷ طبع عیسیٰ الحلبی، السنن الکبریٰ للبیہقی ۸ر ۲۰۶-۲۰۷ طبع الہند۔

(۲) سورۂ انسان ر ۹۔

(۳) روح المعانی ۱۹ر ۱۵۶ طبع المنیر یہ الدسوقی ۲ر ۳۰۲، المغنی ۸ر ۱۲۵، القرطبی ۱۹ر ۱۲۷، بدائع الصنائع ۶ر ۷۷-۴۴۔

اس کو روک کر رکھنے والے پر اسے کھانا کھلانا اور پانی پلانا جان کے احترام کی خاطر لازم ہے اور اگر جانور اس سے مانوس ہو تو اس کو چرنے اور پینے کے لئے چھوڑ دینا بھی کھلانے پلانے کے قائم مقام ہو جائے گا اور اگر وہ اس سے مانوس نہ ہو تو اس کے ساتھ وہ کام کرے گا جس سے وہ مانوس ہو، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "عذبت امرأة في هرة سجنتها حتى ماتت فدخلت فيها النار، لا هي أطعمتها وسقتها إذ حبستها، ولا هي تركتها تأكل من خشاش الأرض"(1) (ایک عورت کو ایک بلی کی وجہ سے عذاب دیا گیا جسے اس نے قید کر لیا تھا یہاں تک کہ وہ مرگئی اور وہ اس کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوگئی جب اس نے اسے قید کر کے رکھا تو نہ اسے کھانا کھلایا، نہ پانی پلایا اور نہ اسے چھوڑا کہ وہ زمین کے حشرات میں سے کھاتی)۔

پس اگر وہ نہ کھلائے پلائے تو اسے فروخت کرنے یا چارہ دینے یا ان میں سے جو ذبح کئے جانے کے لائق ہو اسے ذبح کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو حاکم اس کی طرف سے اس کا نائب بن کر جیسا مناسب سمجھے کرے گا، یہ شافعیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، حنفیہ اور مالکیہ کی بھی راجح رائے یہی ہے اور اس مسئلہ میں محاسبہ کا دعویٰ جاری ہوتا ہے(2)۔

قربانی سے کھلانا:

۲۲- قربانی کرنے والے کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی قربانی

---

(1) حدیث: "عذبت امرأة في هرة..." کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے اور الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۳۵۶/۶ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱۷۶۰/۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(2) حاشیہ ابن عابدین ۶۸۸/۲، الحطاب ۲۰۶/۳، قلیوبی وعمیرہ ۹۴/۴، المغنی ۶۳۴/۷۔

سے ایک تہائی مالداروں کو اور ایک تہائی فقراء کو کھلائے اور ایک تہائی خود کھائے۔ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہی افضل ہے، مالکیہ اور شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے اور ایک قول کی رو سے افضل یہ ہے کہ قربانی کا پورا گوشت فقیروں کو کھلا دے۔ مالکیہ اور شافعیہ کی دوسری رائے یہی ہے، دیکھئے: "اضحیہ"۔

اور حج میں نفلی ہدی اور تمتع اور قران کی ہدی کا حکم قربانی کی طرح ہے، حاجی کے لئے اس کا کھانا اور کھلانا جائز ہے، لیکن مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے لئے اس وقت کھانا جائز ہوگا کہ اس نے مساکین کے لئے نیت نہ کی ہو۔

لیکن فدیہ کی ہدی اور شکار کے تاوان کی ہدی صرف فقراء کو کھلائے گا، اس میں سے خود نہیں کھائے گا، دیکھئے: "ہدی"۔

اور نذر میں اگر اس نے مساکین کے لئے اس کی نیت نہیں کی ہے تو مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے اس سے کھانا جائز ہے اور دوسرے فقہی مذاہب کے مطابق وہ اس سے نہیں کھائے گا(1)۔

میت کے گھر والوں کو کھانا کھلانا:

۲۳- میت کے گھر والوں کے لئے کھانا تیار کرنا مستحب ہے، ان کی مدد کے لئے اور ان کے قلوب کی تسلی کے لئے کھانا ان کے پاس بھیجا جائے گا، اس لئے کہ وہ لوگ اپنی مصیبت کی وجہ سے اور تعزیت میں آنے والے لوگوں کی وجہ سے اپنے لئے کھانا تیار کرنے سے قاصر ہوتے ہیں، حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ سے مروی ہے کہ جب حضرت جعفرؓ کی وفات کی خبر آئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اصنعوا

---

(1) الاختیار ۱۷۳/۱، الجمل ۵۳۹/۲-۵۴۰، الدسوقی ۸۹/۲-۹۰، المغنی لابن قدامہ ۵۴۱/۳-۵۴۲۔

لأهل جعفر طعاماً، فإنه قد جاء هم ما يشغلهم"[۱] (جعفر کے گھر والوں کے لئے کھانا بناؤ، اس لئے کہ ان کے پاس ایسی خبر آئی ہے جس نے انہیں مشغول کر رکھا ہے)

اور جن کے لئے کھانا بنایا جائے گا ان کے لئے مالکیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نوحہ کرنے وغیرہ جیسے حرام امور پر اکٹھا نہ ہوں ورنہ تو ان کے پاس کھانا بھیجنا حرام ہے، اس لئے کہ وہ نافرمان ہیں اور فقہاء نے میت والوں کی طرف سے لوگوں کو کھانا کھلانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ یہ خوشی میں ہوتا ہے، نہ کہ شرور وآفات میں[۲]۔

وہ تقریبات جن میں کھانا کھلانا مستحب ہے:

۲۴ - الف - نکاح:

نکاح اور ہر خوشی کے موقع پر کھانا کھلانے کو ولیمہ کہا جاتا ہے، لیکن اس نام کا استعمال اکثر شادی میں ہوتا ہے۔

ب - ختان:

ختنہ کے موقع پر کھانا کھلانے کو اِعذار یا عذیرہ یا عذیر کہتے ہیں۔

ج - ولادت:

بچہ کی ولادت کے موقع پر کھانا کھلانے کو "خُرس یا خُرسہ" کہا جاتا ہے۔

د - گھر کی تعمیر:

گھر کی تعمیر کے موقع پر کھانا کھلانے کو "وکیرہ" کہا جاتا ہے۔

(۱) حدیث: "اصنعوا لأهل جعفر ..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اور ابن السکن نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۷۷-۷۸ شائع کردہ السلفیہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۳، الدسوقی ۱/ ۴۱۹، المغنی ۲/ ۵۵۰، قلیوبی ۱/ ۳۵۳۔

ھ - غائب شخص کا آنا:

حج وغیرہ سے واپسی کے موقع پر کھانا کھلانے کو "نقیعہ" کہا جاتا ہے۔

و - بچے کے لئے:

بچے کے لئے کھانا کھلانے کو "عقیقہ" کہا جاتا ہے۔

شادی میں اگر ممکن ہو تو بکری (کا گوشت) کھلانا مستحب ہے، اسی طرح حنفیہ کے علاوہ دیگر ائمہ کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اگر ممکن ہو تو بچہ کی طرف سے دو بکریاں ذبح کرے اور اگر بکری کے علاوہ کسی دوسری چیز سے ولیمہ کرے تو بھی جائز ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے بکری کے ذریعہ ولیمہ کیا تھا[۱] اور حضرت صفیہؓ سے نکاح کے موقع پر حیس (ایک قسم کا کھانا جو کھجور، گھی اور ستو ملا کر بنایا جاتا ہے) کے ذریعہ ولیمہ کیا تھا[۲] اور اپنی بعض ازواج مطہرات سے نکاح کے موقع پر دو مد جو (کی روٹی) کے ذریعہ ولیمہ کیا تھا[۳] اور ولیمہ

(۱) حدیث: "لقد أولم النبي ﷺ بشاة" پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت بخاری نے حضرت انسؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ما أولم النبي ﷺ على شيء من نسائه ما أولم على زينب، أولم بشاة" (نبی ﷺ نے اپنی کسی بیوی سے نکاح کے موقع پر ایسا ولیمہ نہیں کیا جیسا کہ حضرت زینب سے نکاح کے موقع پر کیا، اس موقع پر آپ ﷺ نے ایک بکری کے ذریعہ ولیمہ کیا) (فتح الباری ۹/ ۲۳۲ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "أولم النبي ﷺ على صفية بحيس" کی روایت بخاری نے حضرت انسؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن رسول الله ﷺ أعتق صفية وتزوجها، وجعل عتقها صداقها وأولم عليها بحيس" (رسول اللہ ﷺ نے حضرت صفیہ کو آزاد کیا، ان سے نکاح کیا اور ان کی آزادی کو ان کا مہر قرار دیا اور حیس کے ذریعہ ولیمہ کیا) (فتح الباری ۹/ ۲۳۲ طبع السلفیہ)۔

(۳) حدیث: "أولم النبي ﷺ على بعض نسائه بمدين من شعير" کی روایت بخاری نے صفیہ بنت شیبہ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے:

کے کھانے میں جن لوگوں کو دعوت دی جائے اگر اس کے ساتھ کسی امر حرام کی آمیزش نہ ہو تو اس دعوت کا قبول کرنا واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "إذا دعي أحدكم إلى الوليمة فليأتها"(۱) (جب تم میں سے کسی کو ولیمہ کی دعوت دی جائے تو اسے اس میں شریک ہونا چاہئے)۔

إطعام پر قدرت:

۲۵- جس شخص پر قسم یا ظہار یا رمضان میں افطار کر لینے کے کفارہ میں کھانا کھلانا واجب ہو اور وہ کھانا کھلانے سے عاجز ہو تو یہ اس کے ذمہ باقی رہے گا اور اس کی ادائیگی کا وجوب اس پر قدرت حاصل ہونے تک مؤخر ہو جائے گا، اس لئے کہ جو شخص کسی فعل سے عاجز ہے اس پر اس کا واجب کرنا محال ہے۔ رمضان کے افطار کے کفارہ کے علاوہ دیگر کفارات میں اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ حنابلہ کے نزدیک اور شافعیہ کے اظہر قول کے مقابلہ میں یہ ہے کہ جو شخص کھلانے سے عاجز ہو اس سے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کا کفارہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اعرابی سے فرمایا: "خذه واستغفر الله وأطعم أهلك"(۲) (اس کھجور کو لے لو اور اللہ سے مغفرت طلب کرو اور اسے اپنے گھر والوں کو کھلا دو) تو نبی ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ اسے اپنے اہل و عیال کو کھلا دیں اور آپ نے اسے کسی دوسرے کفارہ کا حکم نہیں دیا، اور نہ اس سے یہ بیان فرمایا کہ وہ کفارہ اس کے ذمہ باقی رہے گا اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں ہے، بخلاف دوسرے کفاروں کے، اس لئے کہ تنگ دست ہونے کی حالت میں واجب ہونے کے سلسلہ میں ان کے دلائل عام ہیں اور اس لئے بھی کہ قیاس کا تقاضا یہی ہے، البتہ رمضان میں نص کی وجہ سے اس کے خلاف کیا گیا ہے(۱)، دیکھئے: "کفارہ"۔

۲۶- اور جس شخص پر کھانا کھلانا واجب ہے اس کے بارے میں شرط یہ ہے کہ وہ سفیہ نہ ہو، اس لئے کہ سفیہ پر اس کے مال کے سلسلہ میں حجر عائد ہوتا ہے اور وہ اس میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا ہے، اور اگر اس سے کوئی ایسی غلطی سرزد ہو جس کی وجہ سے کفارۂ یمین یا کفارۂ ظہار یا حج کے فدیہ میں کھانا کھلانا واجب ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ کھانا کھلانے کے بجائے روزہ کے ذریعہ کفارہ ادا کرے گا، اس لئے کہ اسے اپنے مال سے روک دیا گیا ہے اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ احرام کے وہ ممنوعات جن میں روزہ کافی نہیں ہے ان میں اس پر دم واجب ہوگا لیکن اس کو فی الفور کفارہ دینے پر قادر نہیں بنایا جائے گا بلکہ کفارہ کو اس وقت تک مؤخر کیا جائے گا جب تک کہ وہ باشعور اور اپنے مال کا محافظ نہ ہو جائے، پس وہ بمنزلہ اس فقیر کے ہے جس کے پاس مال نہ ہو اور مالکیہ کے نزدیک اس پر جو کھانا کھلانا واجب ہے وہ اس کے مال میں لازم ہوگا اور اس کا ولی اس میں شفقت کی نگاہ سے غور کرے گا(۲)، اس کی تفصیل "سفہ" اور "کفارہ"

= "أولم النبي ﷺ على بعض نسائه بمدين من شعير" (فتح الباری ۹/ ۲۳۸ طبع السلفیہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۲۲، المغنی ۷/ ۵۲۳، الدسوقی ۲/ ۳۱۶، نیز سابقہ مراجع، اور حدیث: "إذا دعي أحدكم إلى الوليمة فليأتها" کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۹/ ۲۴۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۱۰۵۲ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) حدیث: "خذه واستغفر الله وأطعم أهلك" کی روایت بخاری نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أطعمه أهلك"، اور مسلم نے ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے: "اذهب فأطعمه أهلك"، اور ابوداؤد نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "كله أنت وأهل بيتك وصم يوماً واستغفر الله" (فتح الباری ۴/ ۱۶۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۷۸۱-۷۸۲ طبع عیسیٰ الحلبی، سنن =

= ابی داؤد ۲/ ۷۸۶ طبع استنبول)۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۱۱۲، نہایۃ المحتاج ۳/ ۱۹۸، المہذب ۱/ ۱۹۲، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۴۵۳ طبع دار الفکر، منح الجلیل ۱/ ۶۹۸-۶۹۹۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۳-۹۴، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۵۹، فتح القدیر ۸/ ۱۹۹،

میں دیکھی جائے۔

دوسرے کی طرف سے کھانا کھلانا:

۲۷- وہ کھانا کھلانا جو مکلف پر اس کے کسی فعل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے وہ مالی عبادات میں شمار کیا جاتا ہے اور مالی عبادات میں مکلف کی طرف سے نیابت صحیح ہے، اسی لئے اگر کوئی شخص دوسرے کو حکم دے کہ وہ اس کی طرف سے اس کے ظہار کا کھانا کھلادے اور وہ دوسرا ایسا کردے تو صحیح ہوجائے گا۔

اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، البتہ اس صورت میں ان کا اختلاف ہے جب کوئی انسان دوسرے کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کھانا کھلادے چنانچہ مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کوئی شخص حانث کی طرف سے اس کے حکم کے بغیر کفارہ ادا کردے تو اس کی طرف سے کافی ہوجائے گا، اس لئے کہ یہ ان افعال میں سے ہے کہ ان کے کرنے والے سے صرف نظر کرکے صرف ان کی مصلحت مقصود ہوتی ہے، اس لئے وہ نیت پر موقوف نہیں ہیں، ابن عبد البر کہتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ کسی کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر کفارہ ادا نہ کیا جائے [1]۔

بیوی کا اپنے شوہر کے مال سے کھانا کھلانا:

۲۸- فقہاء نے بیوی کو اس کی اجازت دی ہے کہ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے معمولی چیز صدقہ کردے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کی مرفوع حدیث ہے: "إذا أنفقت المرأة من طعام بيتها غير مفسدة كان لها أجرها بما أنفقت، ولزوجها أجره بما كسب" [1] (اگر عورت اپنے گھر کے کھانے سے خرچ کرے بغیر ضائع کئے ہوئے تو اسے اس کے خرچ کرنے کا اجر ہوگا اور اس کے شوہر کو اس کی کمائی کا)۔

اور جواز کی دوسری وجہ یہ ہے کہ عادتاً اس کی اجازت ہوتی ہے اور خوش دلی سے ایسا کیا جاتا ہے، إلا یہ کہ گھر کا مالک منع کردے تو اس صورت میں اس کے لئے اس کی اجازت نہیں رہے گی [2]۔

کھانا کھلانے کی قسم کھانا:

۲۹- کسی نے دوسرے کے بارے میں یہ قسم کھائی کہ وہ اس کے ساتھ کھائے تو یہ قسم اس پر محمول ہوگی کہ وہ دوسرا اس کے ساتھ ایسی چیز کھائے جو کھانے کے طور پر کھائی جاتی ہے جیسے کہ پنیر، میوہ اور روٹی۔ ایک قول یہ ہے کہ اسے پکی ہوئی چیز پر محمول کیا جائے گا [3]۔

اور قسم پوری کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ ثابت ہے کہ: "أن النبي ﷺ أمر بإبرار القسم" [4] (نبی ﷺ نے قسم پوری

= منح الجلیل ۳/ ۳۷۱، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۵۵، المغنی ۳/ ۵۴۳ - ۵۴۴، منتہی الإرادات ۳/ ۲۷۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۷۳۳، ۵۸۳، شرح منتہی الإرادات ۱/ ۵۳۴، ۳/ ۳۰۳، الکافی لابن عبد البر ۱/ ۳۵۴، المہذب ۱/ ۱۹۴، الفروق ۲/ ۲۰۵، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۶۳۔

(۱) حدیث: "إذا أنفقت المرأة..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۳/ ۳۰۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم بتحقیق محمد فؤاد عبد الباقی ۲/ ۷۱۰ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) البدائع ۷/ ۱۹۷، الہدایہ ۴/ ۵، ۹۶، منتہی الإرادات ۲/ ۲۹۹، إعلام الموقعین ۴/ ۳۱۴۔

(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے اس سلسلہ میں حکم عرف ہے اس لئے کہ قسموں کی بنیاد عرف پر ہے۔

(۴) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر بإبرار القسم" کی روایت بخاری نے حضرت براء بن عازبؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أمرنا النبي ﷺ بسبع ونهانا عن سبع، أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنازة، وتشميت العاطس، وإجابة الداعي، ورد السلام،

کرنے کا حکم دیا ہے)۔

لیکن اگر اس دوسرے نے اس کو حانث کردیا اور اس کے ساتھ نہیں کھایا تو کفارہ قسم کھانے والے پر ہوگا، اس لئے کہ قسم کھانے والا ہی حانث ہوا ہے تو کفارہ اسی پر ہوگا، جیسا کہ اگر وہی فاعل ہوتا، اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دوسرے کو کھانا کھلائے گا تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو اوپر گذرا، اگر وہ اسے پورا کرے گا تو حانث نہ ہوگا اور اگر پورا نہیں کرے گا تو حانث ہوجائے گا[1]۔

کھانا کھلانے کی وصیت:

۳۰- کھانا کھلانے کی وصیت اگر کسی فعل حرام پر اعانت کی خاطر ہوتو صحیح قول کی رو سے یہ وصیت باطل ہے، مثلاً موت کے بعد تین دنوں تک کھانا کھلانے کی وصیت جہاں نوحہ کرنے والیاں جمع ہوتی ہیں، اس لئے کہ یہ فعل حرام پر اعانت ہے اور اگر کسی فعل حرام پر اعانت نہ ہوتو جائز ہے اور تہائی کی حد تک اس کے ترکہ سے نکالنا واجب ہے، مثلاً کوئی شخص قربانی کی وصیت کرے یا فقراء کو کھانا کھلانے کی یا صدقۂ فطر یا کسی نذر کی جو اس پر تھی[2]۔

کھانا کھلانے کے لئے وقف کرنا:

۳۱- کھلانے کے لئے کھانا وقف کرنے میں اگر اس کے وقف سے

= ونصر المظلوم وإبرار القسم..." (نبی کریم ﷺ نے ہمیں سات باتوں کا حکم دیا اور سات باتوں سے منع کیا، ہم کو مریض کی عیادت، جنازہ کے پیچھے چلنے، چھینک کا جواب دینے، دعوت قبول کرنے، سلام کا جواب دینے، مظلوم کی مدد کرنے اور قسم پوری کرنے کا حکم دیا) (فتح الباری ۱۰/ ۶۰۳ طبع السلفیہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۹۴، المغنی ۸/ ۷۳۱۔

(۲) الحطاب ۶/ ۳۸۰، قلیوبی ۳/ ۲۵۵، المغنی ۶/ ۵۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۴۲۶۔

اس کے عین کے باقی رکھنے کا قصد ہوتو یہ وقف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے نتیجے میں کھانا خراب ہوجائے گا اور یہ مال کو ضائع کرنا ہے اور اگر اس مقصد کے لئے ہو کہ یہ قرض کے لئے وقف ہے، اگر کسی محتاج کو قرض لینے کی ضرورت پڑے تو اسے قرض دے دیا جائے اور پھر وہ اس کے مثل لوٹا دے تو اس سلسلہ میں جمہور فقہاء (مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے اس کے جواز کی ہے اور اگر شئی موقوف زمین یا پھل دار درخت ہو جس کا پھل کھلانے کے لئے وقف کیا گیا ہوتو یہ جائز ہے۔ اس کی دلیل درج ذیل روایت ہے: کہ حضرت عمرؓ کو خیبر میں ایک زمین حاصل ہوئی تو وہ نبی ﷺ سے اس کے بارے میں مشورہ کرنے کے لئے آئے تو رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها غير أنه لا يباع أصلها ولا يبتاع ولا يوهب ولا يورث" (اگر تم چاہو تو اس کی اصل کو روک لو اور اسے صدقہ کردو، مگر یہ کہ اس کی اصل کو نہ بیچا جاسکے گا، نہ خریدا جاسکے گا، نہ ہبہ کیا جاسکے گا اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی)، چنانچہ حضرت عمرؓ نے فقراء میں، رشتہ داروں میں، غلاموں کو آزاد کرانے میں، اللہ کے راستے میں، مسافر اور مہمان کے لئے اسے صدقہ کردیا)[1] اور اگر شئی موقوف جانور ہو تو جس کے لئے وقف کیا گیا ہے وہ اس کے اون، دودھ اور تمام منافع کا مالک ہوگا اور اگر وقف کسی معصیت کے لئے ہو یا فاسق وفاجر لوگوں کے لئے ہوتو راجح قول کی رو سے وہ رد ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ معصیت ہے[2]، اس کی تفصیل "وقف" کی اصطلاح میں دیکھی جائے۔

(۱) حدیث: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۳۵۴، ۳۵۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۵۵ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے۔

(۲) المغنی مع الشرح الکبیر ۶/ ۱۹۴، منتہی الإرادات ۲/ ۴۹۳، المہذب ۱/ ۴۴۷- ۴۴۸، ۴۵۰، الدسوقی ۴/ ۷۷، الاختیار ۳/ ۴۱۔

أطعمہ

تعریف:

۱ – أطعمة: طعام کی جمع ہے، اور وہ لغت میں مطلقاً ہر اس چیز کو کہتے ہیں جو کھائی جائے ، اسی طرح ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کھانا تیار کیا جائے یعنی گندم، جو اور کھجور وغیرہ، اور متقدمین اہل حجاز واہل عراق خاص طور پر گندم کو طعام کہتے ہیں۔

اور کہا جاتا ہے: طَعِمَ الشيء يَطْعَمُهُ (باب سمع سے) طُعْمًا (طاء کے ضمہ اور عین کے سکون کے ساتھ) یعنی کھانا چکھنا، اور اگر یہ فعل کھانے کے معنی میں استعمال کیا جائے تو ہر اس چیز میں اس کا استعمال جائز ہے جو کھائی جائے یا پی جائے [1] جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: ''إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ، فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي'' [2] (بیشک حق تعالیٰ تمہارا امتحان کریں گے ایک نہر سے سو جو شخص اس سے پانی پئے گا وہ تو میرے ساتھیوں میں نہیں اور جو اس کو زبان پر بھی نہ رکھے وہ میرے ساتھیوں میں ہے)۔

اس کا اصطلاحی معنی بھی پہلے لغوی معنی سے الگ نہیں ہے۔

فقہاء ربا میں بھی اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس سے ان کی مراد (آدمی کے کھانے کی چیزیں) ہوتی ہیں، خواہ وہ غذا کے طور پر استعمال کی جاتی ہوں جیسے گندم اور پانی یا سالن کے طور پر جیسے تیل یا تفکہ کے طور پر مثلاً سیب یا دوا اور دوا اور اصلاح کے طور پر مثلاً کلونجی اور نمک۔

اور کبھی فقہاء ''أطعمة'' کا لفظ (پانی اور نشہ آور چیزوں کے علاوہ ہر اس چیز کے لئے استعمال کرتے ہیں جو کھائی اور پی جاتی ہے) اور اس سے ان کی مراد توسع کے طور پر ہر وہ چیز ہوتی ہے جس کا کھانا یا پینا ممکن ہو اگر چہ وہ ایسی چیز ہو جسے عادتاً کھایا اور حلق سے نیچے اتارا نہ جا سکتا ہو جیسے مشک اور انڈے کا چھلکا [1]۔ اور پانی کو اس لئے مستثنیٰ کیا گیا کہ اس کے نام سے ایک مستقل باب ہے اور نشہ آور چیزوں کو بھی مستثنیٰ کیا گیا، اس لئے کہ اصطلاح میں انہیں ''أشربة'' کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، پھر أطعمہ کا موضوع ایسا عنوان ہے جس میں مباح، مکروہ اور حرام سب داخل ہیں، اور جہاں تک کھانے پینے کے آداب کا تعلق ہے تو اس مفہوم کی ادائیگی کے لئے ''أدب'' کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اس کی واقفیت کے لئے ''أکل وشرب'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

اسی طرح جائز دعوتوں کی ترجمانی کے لئے دوسرے عنوانات کا استعمال کیا جاتا ہے جو ان کے لئے خاص ہیں، مثلاً عقیقہ اور وکیرہ (نئے مکان کی تعمیر کے اختتام پر دعوت کرنا)، دیکھئے: ''إطعام''۔

أطعمہ کی تقسیم:

۲ – أطعمہ کی دو قسمیں ہیں: ایک حیوانی اور دوسرے غیر حیوانی۔ پھر حیوان کی بھی دو بنیادی قسمیں ہیں: پانی والے جانور اور خشکی والے جانور اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک کی بہت سی قسمیں ہیں بعض وہ ہیں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔

---

(۱) لسان العرب، تاج العروس: مادہ (طعم)۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۴۹۔

(۱) دیکھئے شافعیہ وغیرہ کی کتابیں، ربا، کفارہ، فدیہ اور اطعمہ کے مباحث اور خاص طور پر فقہ حنبلی میں مطالب اولی النہی ۶/ ۳۰۸۔

اور ماکول اللحم جانور کی دو تقسیم ہے، ایک تقسیم مباح اور مکروہ ہے اور دوسری تقسیم کے مطابق اس کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس کے حلال ہونے کے لئے ذبح کرنا شرط ہے اور دوسری قسم وہ ہے جن میں ذبح شرط نہیں۔

۳- اور اس جگہ جانور سے مراد اس کی تمام قسمیں ہیں، وہ بھی جن کا کھانا انسان کے لئے شرعاً جائز ہے اور وہ بھی جن کا کھانا جائز نہیں اور اس سے مراد وہ حیوان نہیں ہے جو انسان کے اعتبار سے خود انسان کو بھی شامل ہے، بلکہ کلام صرف ان جانوروں تک محدود ہے جو انسان کے لئے حلال ہیں یا حلال نہیں ہیں، اس اعتبار سے کہ انسان کے سوا جو کچھ ہے اسے اللہ تعالیٰ نے انسان کی منفعت اور اس کی مصلحت کے لئے پیدا کیا ہے تو بعض جانور وہ ہیں جن سے انسان کھانے وغیرہ کے ذریعہ فائدہ اٹھاتا ہے اور بعض وہ ہیں جن سے کھانے کے علاوہ دوسری قسم کے فائدے حاصل کرتا ہے۔

۴- لیکن خود انسان جو اشرف المخلوقات ہے، اور جس کے لئے پوری کائنات مسخر کردی گئی ہے اس کا گوشت اطعمہ کے مفہوم اور حلال وحرام کی طرف اس کی تقسیم میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ کی نظر میں وہ مکرم ہے، خواہ اس کا خاندان، اس کا رنگ، دین اور ماحول کچھ بھی ہو۔

پس انسان کے لئے انسان کے گوشت کا حرام ہونا ضروریات دین میں سے ہے اور سب کو معلوم ہے اور فقہ کی کتابوں میں مختلف مقامات پر اس کی صراحت کردی گئی ہے[1]۔

اسی بناپر فقہاء اطعمہ کے باب میں اس کے گوشت کی حرمت سے بحث نہیں کرتے، بلکہ وہ اس کا ذکر اضطرار کی استثنائی حالتوں میں کرتے ہیں، اس کی تفصیل "ضرورۃ" کی اصطلاح میں آئے گی۔

۵- اس بات پر متنبہ ہونا ضروری ہے کہ غیر ماکول اللحم جانوروں کے کھانے کے عدم جواز کو فقہاء عام طور پر درج ذیل عبارتوں میں سے کسی ایک سے تعبیر کرتے ہیں: "لا یحلّ أکلھا" (ان کا کھانا حلال نہیں ہے) "یحرم أکلھا" (ان کا کھانا حرام ہے) "غیر ماکول" (نہ کھایا جانے والا جانور) "یکرہ أکلھا" (ان کا کھانا مکروہ ہے)۔ یہ آخری عبارت فقہ حنفی کی کتابوں میں اکثر اقسام میں ذکر کی جاتی ہے اور اس سے مراد مکروہ تحریمی ہے جبکہ ان کی حرمت کی دلیل ان کی نظر میں غیر قطعی ہوتی ہے۔

تو غیر ماکول اللحم جانور کی ایک قسم وہ ہے جن کے کھانے کی حرمت قطعی اور اجماعی ہے اور وہ خنزیر ہے اور اس کے علاوہ میں قوی یا ضعیف اختلاف ہے، اس لئے حرمت یا کراہت تحریمی کے ساتھ ان کو موسوم کرنا صحیح ہے۔

شرعی حکم:

۶- شرعی حکم خود کھانوں کی ذات پر نہیں لگتا ہے بلکہ ان کے کھانے اور استعمال پر لگتا ہے اور یہاں تمام کھانوں کے لئے جامع حکم نہیں ہے، اس لئے ہر قسم کا حکم اس پر کلام کرتے ہوئے ذکر کیا جائے گا۔

فقہ کی مختلف کتابوں میں اطعمہ وغیرہ کے باب میں جو کچھ مذکور ہے جو شخص ان کا تتبع کرے گا اسے معلوم ہوگا کہ اطعمہ میں اصل حلت ہے اور بغیر کسی خاص دلیل کے حرمت کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

اور عام طور پر اطعمہ کی تحریم کے لئے (خواہ وہ غیر حیوانی ہوں) شریعت میں متعدد عام اسباب ہیں جو انسانی زندگی کو بہتر طور پر قائم رکھنے میں شریعت کے عمومی قواعد اور اس کے مقاصد سے متعلق اور مربوط ہیں۔ اسی طرح تتبع کرنے والا دیکھے گا کہ عام طور پر اطعمہ کی

---

(۱) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۳۶، الشرح الصغیر ۱/ ۳۴۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۲، مطالب أولی النہی ۶/ ۳۲۳۔

کراہت کے لئے کچھ اسباب ہیں جو ان اسباب کے علاوہ ہیں جو حیوان کے اقسام سے متعلق ہیں، ذیل میں ہم اختصار کے ساتھ اس کی مثالیں پیش کریں گے۔

جن چیزوں کا کھانا مختلف اسباب کی بنا پر حرام ہے:

۷-فقہائے مذاہب جن چیزوں کے کھانے پر حرمت کا حکم لگاتے ہیں اور اس کی انہوں نے جو علتیں بیان کی ہیں ان کے تتبع اور استقراء سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کسی چیز کا کھانا خواہ اس کی جو بھی قسم ہو پانچ اسباب میں سے کسی ایک سبب کی بنیاد پر حرام ہوتا ہے۔

پہلا سبب: جسم یا عقل کو لاحق ہونے والا ضرر:

اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں:

۸-(ان میں سے ایک) زہریلی چیزیں ہیں خواہ وہ ذی روح مخلوق ہوں مثلاً زہریلی مچھلی، چھپکلی، زہریلے بچھو اور سانپ، بھڑ، شہد کی مکھی اور ان سے نکالے جانے والے زہریلے مواد یا نباتات ہوں جیسے کہ بعض زہریلے پھول اور پھل یا جماد ہوں مثلاً زرنیخ، لہذا یہ سب حرام ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ"[1] (اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) اور رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من تحسى سما فقتل نفسه فسمّه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً"[2] (جو شخص زہر پی کر اپنے آپ کو قتل کرے گا تو اس کا زہر اس کے ہاتھ میں ہوگا جسے وہ جہنم کی آگ میں پیتا رہے گا اور وہ اس میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا)۔

لیکن مالکیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ یہ سب زہر اس شخص پر حرام ہیں جس کو نقصان پہنچائیں[1]، اور یہ ظاہر ہے، اس لئے کہ بہت سی دوائیں جو اطباء تجویز کرتے ہیں ان میں زہر کی اتنی مقدار ہوتی ہے جو انسان کو نقصان نہیں پہنچاتی بلکہ فائدہ پہنچاتی ہے اور امراض کے جراثیم کو قتل کرتی ہے۔ اسی طرح بعض لوگ زہر کی بعض قسم سے اور خاص مقدار سے متاثر ہوتے ہیں جبکہ دوسرے لوگ اس خاص قسم اور مقدار سے متاثر نہیں ہوتے۔

اور دوسرے مذاہب کے قواعد اور اصول بھی اس کے خلاف نہیں ہیں، اس لئے کہ مطلب یہ ہے کہ ان زہروں میں سے اس مقدار کا استعمال حرام ہے جو مضر ہو۔

۹-(ان میں سے) کچھ چیزیں وہ ہیں جو زہریلی تو نہیں ہیں لیکن نقصان دہ ہیں، فقہ کی کتابوں میں ان میں سے درج ذیل چیزیں مذکور ہیں: مثال کے طور پر طین (تر مٹی) تراب (خشک مٹی) پتھر، کوئلہ، یہ چیزیں ان لوگوں کے لئے حرام ہیں جن کے لئے نقصان دہ ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قسم حیوان، نبات اور جماد سب کو شامل ہے، ان میں سے کون سی چیزیں مضر ہیں اور کون سی نہیں؟ یہ ڈاکٹروں اور تجربہ کاروں کے قول سے معلوم ہوگا۔

اور زہریلی چیزوں یا ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے پہنچنے والے ضرر میں اس میں کوئی فرق نہیں کہ کسی قسم کا کوئی جسمانی مرض لاحق ہو یا عقل کو لاحق ہونے والی کوئی آفت ہو مثلاً جنون اور پاگل پن۔

اور مالکیہ نے مٹی کے سلسلہ میں دو قول ذکر کیا ہے: ایک حرمت اور دوسرے کراہت، اور کہا کہ راجح قول حرمت کا ہے اور شافعیہ نے ذکر کیا ہے کہ مٹی اور پتھر جن کے لئے مضر ہوں ان کے لئے حرام ہیں۔ اور حنابلہ نے کوئلہ اور مٹی کی اس کثیر مقدار کو مکروہ کہا ہے جس سے دوا وعلاج نہیں کیا جاتا اور صاحب "مطالب اولی النہی" نے

(۱) سورۂ نساء ۲۹۔

(۲) حدیث: "من تحسى سما..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) الشرح الصغیر ۲/ ۱۸۳ طبع دار المعارف، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۰۹۔

کراہت کی علت ضرر بیان کی ہے، جبکہ اس سے قبل انہوں نے ضرر کو تحریم کا سبب قرار دیا ہے[1]۔

دوسرا سبب: نشہ آور ہونا یا بے ہوش کرنا یا خواب آور ہونا:

۱۰ - پس نشہ آور چیزیں حرام ہیں اور نشہ آور وہ ہے جو عقل کو زائل کردے نہ کہ حواس کو، اور کیف وسرور اور طرب ونشاط باقی ہو، جیسے کچے انگور سے بنائی ہوئی شراب، اور دیگر تمام نشہ آور چیزیں، خواہ وہ جانور سے حاصل نہ کئے گئے ہوں جیسے کہ سخت نشہ آور نبیذ یا حیوان سے حاصل ہوئے ہوں جیسے کہ مکھن نکالا ہوا دودھ جسے چھوڑ دیا گیا ہو یہاں تک کہ وہ شراب بن جائے اور نشہ آور ہو جائے۔ اور ہر بے ہوش کرنے والی چیز کا کھانا حرام ہے (اور اسے فساد پیدا کرنے والی چیز بھی کہا جاتا ہے) اور مخدر (بے ہوش کرنے والی چیز) وہ ہے جو عقل کو زائل کرے، حواس باقی رہیں اور کیف وسرور اور طرب ونشاط پیدا نہ ہوں جیسے کہ حشیشہ (بھنگ)۔

اور خواب آور چیز بھی حرام ہے جو عقل وحواس دونوں کو ختم کردے جیسے کہ افیم اور بھنگ، وہ نشہ آور چیزیں جو پی جاتی ہیں وہ اشربہ کے موضوع کے ذیل میں آتی ہیں۔ ان کے احکام کی تفصیل وہاں دیکھی جائے، اور یہاں پر ضرر کی مناسبت سے ان کی طرف کچھ اشارہ کیا جاتا ہے، اور خواب آور اور مدہوش کرنے والی جامد چیزیں جو کھائی جاتی ہیں وہ یہاں اطعمہ کے موضوع کے تحت داخل ہیں، اور کبھی اشربہ کے موضوع کے تحت مناسبت سے ان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

تیسرا سبب: نجاست:

۱۱ - پس نجاست اور وہ چیز جو کسی نجاست کی اتنی مقدار کے لگنے سے معاف نہیں ہے ناپاک ہوگئی ہو وہ حرام ہے۔ پس نجاست مثلاً خون اور کسی نجاست کی آمیزش سے ناپاک ہونے والی چیز مثلاً وہ گھی جس میں چوہا مر گیا ہو اور گھی پگھلا ہوا ہو تو پورا ناپاک ہو جائے گا، اور اگر وہ جما ہوا ہو تو صرف چوہے کے آس پاس والا حصہ ناپاک ہوگا۔ پس اگر چوہے کے ارد گرد والے حصے کو نکال کر پھینک دیا جائے تو اس کے باقی حصے کا کھانا حلال ہوگا۔

اور حنابلہ کے نزدیک ناپاک ہونے والی چیز کی ایک مثال وہ کھیتی اور پھل ہے جسے ناپاک پانی سے سیراب کیا گیا ہو، یا ناپاک کھاد اس میں ڈالا گیا ہو۔ پس وہ کھیتی اور پھل ناپاک ہونے کی وجہ سے حرام ہے اور وہ اس وقت تک حلال نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس کے بعد اسے ایسے پاک پانی سے سیراب نہ کیا جائے جو عین نجاست کو ختم کردے، اور "الانصاف" میں ابن عقیل سے ان کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ وہ نہ تو ناپاک ہے نہ حرام بلکہ ماہیت کے تبدیل ہو جانے کی وجہ سے پاک ہو جائے گا جیسے کہ خون جو دودھ میں تبدیل ہو جائے، اور "التبصرہ" میں حلت اور طہارت کے قول کو جزم اور یقین کے ساتھ کہا گیا ہے[1]۔

یہاں قابل ذکر یہ ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا گوبر پاک ہے، لہذا اس کا کھاد دینے سے کھیتی حرام نہ ہوگی، اور حنفیہ، مالکیہ اور شافعیہ نے ناپاک پانی سے سیراب کی گئی کھیتی اور پھل کے بارے میں جن کا اوپر ذکر کیا گیا یہ صراحت کی ہے کہ وہ نہ ناپاک ہوتے ہیں، نہ حرام[2]۔ اور ناپاک ہو جانے والی چیز کی ایک مثال وہ انڈا ہے جسے ناپاک پانی میں ابالا گیا ہو (اس مسئلہ میں فقہاء کے

---

(۱) ساتھ مراجع، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ اختلاف دلیل اور برہان کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ وہ اختلاف ہے جو تجربہ پر مبنی ہے۔

(۱) الانصاف ۱۰/ ۳۶۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۸۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۷، الخرشی ۱/ ۸۸، تحفۃ المحتاج ۸/ ۱۴۹۔

درمیان اختلاف ہے)[1]، اس کی تفصیل "بیض" میں مذکور ہے۔

چوتھا سبب: سلیم الطبع لوگوں کا کسی چیز کو گندا سمجھنا:

۱۲-شافعیہ نے اس کی مثال تھوک، ناک کی ریزش، پسینہ اور منی سے دی ہے، انسان کی یہ تمام چیزیں پاک ہیں لیکن ان کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ انہیں گندا سمجھا جاتا ہے اور ان سے گھن کیا جاتا ہے، اور فقہاء نے اس سے اس چیز کو مستثنیٰ کیا ہے جس سے نفرت اور گھن کسی عارض کی وجہ سے جیسے کہ ہاتھ دھویا ہوا پانی کہ وہ حرام نہیں ہے[2]، اور حنابلہ نے گھن کی جانے والی چیزوں کی مثال میں گوبر، پیشاب، جوں اور پسو کا ذکر کیا ہے[3]۔

یہاں یہ دھیان رکھنا ضروری ہے کہ حنابلہ کہتے ہیں کہ ماکول اللحم جانور کے گوبر اور پیشاب پاک ہیں لیکن گندگی کی وجہ سے ان کا کھانا پیا حرام ہے، تو گندگی طہارت کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ ہر پاک چیز کا کھانا حلال نہیں ہے[4]۔

پانچواں سبب: غیر کے حق کی بنا پر شرعاً اجازت کا نہ ہونا:

۱۳-اس سبب کی ایک مثال یہ ہے کہ جو شخص کسی کھانے کو کھانا چاہتا ہو وہ اس کی ملکیت نہ ہو، اور اس کے مالک نے یا شارع نے اس کے کھانے کی اجازت نہ دی ہو، اور یہ کہ وہ کھانا ہے جسے غصب کیا گیا ہو، یا چرایا گیا ہو، یا جوئے یا بدکاری کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو، بخلاف اس صورت کے کہ اگر شارع نے اس کے استعمال کی اجازت دی ہو مثلاً ولی کا اپنے زیر ولایت آدمی کے مال سے بھلے طریقے پر کھانا اور وقف کے ناظر کا وقف مال سے کھانا اور حالت اضطرار میں مضطر کا دوسرے کے مال سے کھانا کہ ان سب کو شارع کی طرف سے کھانے کی اجازت ہے جیسا کہ حالت اضطرار پر کلام کرتے ہوئے آگے آئے گا۔ اور اذن شرعی نہ ہونے کے مسئلہ میں اگر اس کا تعلق اس جانور سے ہو جس کا کھانا حلال ہو تو جمہور فقہاء غاصب یا چور کے لحاظ سے کھانے کے حرام ہونے اور ذبح کے صحیح ہونے میں فرق کرتے ہیں۔

لہذا مثلاً اگر کوئی مسلمان یا کتابی کوئی بکری غصب کرے یا اسے چرا کر لائے، پھر اسے اس طرح ذبح کرے کہ ذبح کی تمام شرائط پائی جاری ہوں تو اس ذبیحہ کا گوشت پاک ہوگا اور کھانا جائز ہوگا، لیکن ذبح کرنے والا اسے ذبح کرنے کی وجہ سے زیادتی کرنے والا اور ضامن قرار دیا جائے گا، اس لئے کہ اسے بکری کے مالک کی طرف سے یا شریعت کی طرف سے اجازت حاصل نہیں ہے، اسی طرح اس کے لئے یا کسی دوسرے کے لئے مالک کی اجازت کے بغیر اس کے گوشت میں سے کچھ کھانا بھی حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کا حق مانع ہے[1]، تفصیل کے لئے دیکھا جائے "غصب" اور "ذبائح"۔

وہ چیزیں جن کا کھانا مختلف اسباب کی بنا پر مکروہ ہے:

۱۴-فقہاء نے مکروہ کھانوں کی متعدد مثالیں ذکر کی ہیں[2]، ان

---

(۱) الشرح الصغیر ۱/۱۵۷، ۵۷ طبع دار المعارف، تحفۃ المحتاج ۸/۱۴۹۔

(۲) نیز انہوں نے کسی عارضی سبب کی بنا پر گندا ہو جانے کی مثال گوشت سے دی ہے جبکہ وہ بدبودار ہو جائے کہ وہ حرام نہیں ہوگا (تحفۃ المحتاج ۸/۱۴۸) اور اس کے معنی قطعی طور پر یہ ہیں کہ وہ گندا ہونے کے لحاظ سے حرام نہیں ہے۔ پس یہ اس کے منافی نہیں ہے کہ ضرر کی بنیاد پر بھی لحاظ سے حرام ہو جبکہ اس کا بدبودار ہونا ضرر کے درجے میں پہنچ چکا ہو۔ شافعیہ بھی مضر چیز کے کھانے کو دوسرے علماء کی طرح حرام قرار دیتے ہیں (کمیٹی)۔

(۳) مطالب أولی النہی ۶/۳۰۹۔

(۴) حوالہ سابق۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۱/۴۵۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۱/۳۰۶، ۱۳۹، ۵/۲۱۶، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۱۹، ۳۲۲، ۳۲۵، شرح الخرشی علی خلیل ۱/۸۸، نہایۃ المحتاج

میں سے درج ذیل مثالیں ہیں:

الف- پیاز، لہسن اور گندنا (ایک بدبودار قسم کی ترکاری) وغیرہ جن میں بدبو ہوتی ہے تو جب تک انہیں پکایا نہ جائے ان کی بدبو کی وجہ سے ان کا کھانا مکروہ ہے۔ پس اگر کوئی شخص اسے کھالے تو جب تک اس کی بدبو زائل نہ ہوجائے اس کا مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ''من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا- أو ليعتزل مسجدنا- وليقعد في بيته'' (۱) (جو شخص لہسن یا پیاز کھائے وہ ہم سے الگ تھلگ رہے (یا ہماری مسجد سے دور رہے) اور اپنے گھر میں بیٹھے)۔

اور امام احمد بن حنبل نے صراحت کی ہے کہ کراہت نماز کے وقت میں نماز کی وجہ سے ہے۔

ب- وہ غلہ جسے گدھوں یا خچروں نے گاہا ہو، مناسب یہ ہے کہ اسے دھودیا جائے۔

ج- اس کنویں کا پانی جو قبروں کے درمیان ہے اور اس کی سبزی، اس لئے کہ اس بات کا قوی احتمال ہے کہ گندگی اس میں سرایت کرگئی ہوگی۔

د- کچا گوشت اور بدبو دار گوشت، حنابلہ میں سے صاحب ''الإقناع'' ان دونوں کی کراہت کے قائل ہیں، لیکن حنابلہ کے نزدیک راجح قول یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے (۲)۔

= ۸/ ۱۴۸، ۱۴۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۰۸-۳۰۹، ۳۱۵، ۳۱۷۔

(۱) حدیث: ''من أكل ثوماً أو بصلاً...'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۵۷۵ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۳۹۴ طبع الحلبی) نے کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں۔

(۲) ظاہر بدبودار سے مراد یہ ہے کہ اس میں بہت معمولی تبدیلی ہوتی ہو، ورنہ اگر اس کی بدبو زیادہ ہوجائے کہ اس کے ضرر کا اندیشہ ہو تو اس وقت اس کے کھانے کا حکم ضرر کے اس قاعدہ کے تابع ہوگا جہاں حرمت ہوتی ہے (کمیٹی)۔

بحری جانور: ان میں سے کون حلال اور کون حرام ہے:

۱۵- بحری جانور سے مراد وہ جانور ہیں جو پانی میں زندگی گذارتے ہیں، پانی خواہ کھارا ہو یا میٹھا اور سمندر کا ہو یا دریا، جھیل، تالاب، چشمے، حوض، کنوؤں اور گڈھوں وغیرہ کا ہو۔

حنفیہ کے نزدیک دریائی جانوروں میں مچھلی کے سوا کوئی جانور حلال نہیں ہے، مچھلی کا کھانا حلال ہے، مچھلی خواہ چھلکے والی ہو یا بغیر چھلکے والی۔

یہاں پر پانی کے جانوروں کی دو قسمیں ایسی ہیں جن کے بارے حنفیہ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف اس لئے کہ کیا وہ مچھلی ہیں یا پانی کا کوئی دوسرا جانور اور وہ سیاہ مچھلی اور مارماہی (سانپ کی شکل کی مچھلی) ہے (۱)، چنانچہ امام محمد بن الحسن ان کے کھانے کو حلال نہیں کہتے، لیکن حنفیہ کے نزدیک راجح قول کی رو سے وہ دونوں حلال ہیں، اس لئے کہ وہ دونوں مچھلی ہیں لیکن حنفیہ کے نزدیک وہ مچھلی مستثنیٰ ہے جو طافی ہو کہ ان کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور طافی وہ مچھلی ہے جو پانی میں اپنی طبعی موت سے بغیر کسی نئے سبب کے مرگئی ہو خواہ وہ پانی کی بالائی سطح پر ظاہر ہو یا اوپر نہ آئے، صحیح قول یہی ہے۔

اور بغیر سبب کے (طبعی موت سے) مرنے والی مچھلی خواہ پانی کی سطح کے اوپر ظاہر نہ ہوتی ہو اس کا نام طافی اکثر حالات پر نظر کرتے

---

(۱) الجریث (جیم کے کسرہ اور راء کی تشدید کے ساتھ) ایک کالی مچھلی ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک قسم کی مچھلی ہے جو ڈھال کی طرح گول ہوتی ہے اور مارماہی ایک مچھلی ہے جو سانپ کی شکل کی ہوتی ہے۔ ایسا ہی الدر المختار علی تنویر الابصار جو فقہ حنفی کی کتاب ہے، اور حاشیہ ابن عابدین (۵/ ۱۹۵) میں ہے اور مارماہی لسان العرب: مادہ جوریث (راء کے سکون کے ساتھ) میں تصویر کے ساتھ دی گئی ہے اسی طرح شیخ احمد محمد شاکر نے بھی جوالیقی کی کتاب ''المعرب'' پر اپنی تعلیقات میں اس کو تصویر کے ساتھ ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت لسان العرب اور ابن الاثیر کی النہایہ کی طرف کی ہے۔

ہوئے رکھا جاتا ہے، اس لئے کہ عادتاً ایسا ہی ہوتا ہے کہ طبعی موت سے مرنے والی مچھلی پانی کے اوپر تیرنے لگتی ہے[1]۔

طافی مچھلی کے حرام قرار دیئے جانے کی حکمت یہ ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس میں فساد آ گیا ہو اور وہ خراب اور خبیث ہوگئی ہو جس وقت وہ طبعی موت سے مرتی ہے اور (پانی کی سطح پر) تیرتی دکھائی دیتی ہے تو یہ نہیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ کب اور کیسے مری؟ لیکن وہ مچھلی جو پانی میں کسی سبب حادث کے ذریعہ مری ہو تو اس میں اور اس مچھلی میں جو جال کے ذریعہ شکار کی گئی ہو اور نکالی گئی ہو یہاں تک کہ ہوا میں مرگئی دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اور اگر کوئی مچھلی کسی دوسری مچھلی کو نگل جائے تو پیٹ میں پائی جانے والی مچھلی کا کھانا جائز ہے اس لئے کہ وہ سبب حادث کی وجہ سے مری ہے اور وہ سبب اس کا نگلنا ہے۔

اور اگر مچھلی گرمی یا سردی یا پانی کے گدلا ہونے کی وجہ سے مرجائے تو حنفیہ کے نزدیک اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں:

(اول) یہ کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تینوں امور عام طور پر موت کے اسباب میں سے نہیں ہیں، اس لئے اس میں ظاہر یہی ہے کہ مچھلی اپنی طبعی موت سے مری ہوگی، اس لئے وہ طافی سمجھی جائے گی (اور اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا)۔

(دوم) یہ کہ اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ یہ تینوں امور فی الجملہ موت کے اسباب ہیں، اس لئے وہ سبب حادث کی وجہ سے مرنے والی ہوگی، لہذا وہ طافی نہیں سمجھی جائے گی۔ ظاہر روایت اور مفتیٰ بہ قول یہی ہے اور اگر مچھلی زندہ پکڑی جائے تو اس کا کھانا اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک کہ وہ خود نہ مرجائے یا مار نہ دی

(1) البدائع ۵/ ۳۵-۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۵، الخانیہ بہامش الہندیہ ۳/ ۳۵۶۔

جائے اور جن حضرات نے طافی مچھلی کو حرام قرار دیا ہے ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

الف- ابو داؤد کی وہ حدیث جو حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: "قال رسول اللہ ﷺ: "ما ألقى البحر أو جزر عنه فكلوه، وما مات فيه فطفا فلا تأكلوه"[1] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: جس مچھلی کو سمندر ڈال دے (یعنی باہر پھینک دے) یا جس کا پانی سوکھ جائے اسے کھاؤ اور جو اس میں مرجائے اور تیرنے لگے اسے مت کھاؤ) اسی طرح کی روایت حضرت سعید بن منصور نے بھی حضرت جابرؓ سے مرفوعاً نقل کی ہے۔

ب- حضرت جابر بن عبداللہ، علی بن ابی طالب اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں کہ انہوں نے طافی کے کھانے سے منع فرمایا، ایک روایت میں حضرت جابرؓ کے الفاظ یہ ہیں: "ما طفا فلا تأكلوه، وما كان على حافتيه أو حسر عنه فكلوه" (جو مچھلی اوپر تیرنے لگے اسے مت کھاؤ اور جو ندی کے دونوں کناروں پر ہو یا اس سے پانی خشک ہوجائے اسے کھاؤ)۔

اور ایک دوسری روایت میں ہے: "ماحسر الماء عن ضفتي البحر فكل، وما مات فيه طافياً فلا تأكل" (پانی سمندر کے دونوں کناروں سے نیچے اتر جائے اسے کھاؤ اور جو اس میں مرکر تیرنے لگے اسے مت کھاؤ) اور حضرت علیؓ کے الفاظ یہ ہیں: "ماطفا من صيد البحر فلا تأكلوه" (سمندر کے شکار سے جو مرکر تیرنے لگے اسے مت کھاؤ) اور حضرت ابن عباسؓ کے الفاظ یہ ہیں:

(1) حدیث: "ما ألقى البحر ..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۸۱ طبع الحلبی) اور ابو داؤد (۴/ ۱۶۶ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے ابوداؤد نے اس کے موقوف ہونے کو صحیح قرار دیا ہے اور سنن ابن ماجہ کے حاشیہ میں دمیری نے کہا: یہ حدیث با اتفاق حفاظ ضعیف ہے اس سے استدلال کرنا جائز نہیں۔

"لا تأكل منه -أي من سمك البحر- طافيا"[1] (اس میں سے یعنی سمندر کی مچھلی میں سے مرکر اوپر تیرنے والی کومت کھاؤ)۔

۱۶- حنفیہ کے علاوہ دوسرے مذاہب کے فقہاء کی رائے یہ ہے کہ سمندر کے تمام جانور ذبح کئے بغیر حلال ہیں، خواہ وہ مرکر اوپر تیرنے والے ہوں[۲]، یہاں تک کہ وہ جانور جن کی لمبی زندگی خشکی پر گذرتی

(۱) طافی مچھلی کے کھانے کی ممانعت کے سلسلہ میں حضرت جابر، حضرت علی بن ابی طالب اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی آثار کی روایت ابن حزم نے المحلی میں کی ہے (۷/ ۳۹۴) اور ضعف وانقطاع کے سبب سے انہیں معلول کہا ہے۔

(۲) یہ بات واضح رہے کہ جو فقہی مذاہب طافی مچھلی کھانے کو ممنوع قرار دیتے ہیں، طبی نقطہ نظر سے بھی دل اس پر زیادہ مطمئن ہوتا ہے اس لئے کہ طافی مچھلی جو اپنی طبعی موت سے مرکر پانی کے اوپر تیرنے لگتی ہے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اس کی موت پر کافی زمانہ گذر جانے کے باعث جو اس کے فساد کے لئے کافی ہے پھول پھٹ کر خراب ہوجاتی ہے اس لئے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کی موت کب واقع ہوئی ہے اس لئے طافی میں فساد کا گمان ہے لہذا اس سے پرہیز کرنا ان شرعی قواعد کے مناسب ہے جو خبیث چیزوں کو حرام قرار دیتے ہیں، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ گوشت اگر سڑ جائے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ یہاں پر ممانعت اس کے ضرر کے پیش نظر طبی سبب کی بنیاد پر ہے۔
اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ طافی کی حلت وحرمت کے سلسلہ میں منصوص دلائل کے متعارض ہونے کے وقت اصل کو حکم بنایا جائے، اور شرعی دلیل کی رو سے اصل اباحت ہے، محض تیرنے سے فساد کا آنا ضروری نہیں ہے اور فساد کی حالت کا خاص حکم ہے اور وہ فساد کی وجہ سے ممنوع ہوتا ہے نہ کہ مرنے اور تیرنے کی وجہ سے، اور ایسی صورت میں جو حضرات طافی کی حلت کے قائل ہیں ان کے نزدیک ضروری ہے کہ طافی کے موضوع میں ایک عام قید کا لحاظ کیا جائے جو شرعی قواعد کی رو سے عائد ہوتا ہے اور جس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے وہ یہ ہے کہ طافی مچھلی پر فساد اور پھولنے اور پھٹنے کے آثار ظاہر نہ ہوئے ہوں۔
اس صورت میں یہ بعض ان روایات کا مفہوم ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں (جیسا کہ نیل الاوطار ۸/ ۱۴۷ میں ہے کہ "طعامه -أي البحر- ميتة إلا ما قذرت منها" (اس کا کھانا -یعنی سمندر کا کھانا- اس کا مردار ہے سوائے اس کے جو ان میں سے گندا ہوگیا ہو) یعنی قابل نفرت

ہے، جیسے کہ گھڑیال، بحری بچھوا، بحری مینڈک اور بحری کیکڑا۔

اور فقہاء پانی کے پرندے کو بحری شمار نہیں کرتے، اس لئے کہ وہ پانی کی سطح کے نیچے نہیں رہتے ہیں، بلکہ وہ اس کے اوپر رہتے ہیں اور ضرورت کے وقت اس میں غوطہ لگاتے ہیں، پھر اڑ جاتے ہیں، اس لئے وہ ان کے نزدیک ذبح کئے بغیر حلال نہیں ہوتے۔

اور سمندر کے کتے اور خنزیر کے بارے میں مالکیہ کا ایک قول ہے کہ ان کا کھانا مباح ہے اور دوسرا قول ہے کہ مکروہ ہے، اور پانی کے کتے کے بارے میں راجح قول ہے کہ مباح ہے اور اس کے خنزیر کے بارے میں راجح قول ہے کہ مکروہ ہے (مالکیہ کے نزدیک کراہت سے مراد وہ کراہت ہے جس کو حنفیہ کے نزدیک تنزیہی کہتے ہیں)۔

اور پانی کے آدمی کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۱]، چنانچہ

= ہوگیا ہو، اس لئے کہ کسی ایسے جانور کا قابل نفرت ہوجانا جس کا مردار اصل میں حلال ہے اس کے فساد اور زیادہ دنوں ٹھہرے رہنے کی وجہ سے پھول پھٹ جانے ہی کی بنا پر ہوسکتا ہے لہذا اس پر غور کرلیا جائے (کمیٹی)۔

(۱) ہمارے سامنے جو نئے علمی مراجع ہیں ان سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ پانی کا انسان (فرانسیسی میں اسے سیرین (Sirene) کہتے ہیں) وہ ایک طلسمی حیوان ہے جس کی خیالی قصوں میں یہ صفت بیان کی جاتی ہے کہ اس کے اوپر کا نصف حصہ عورت کی طرح ہوتا ہے اور نیچے کا نصف حصہ مچھلی (دیکھئے: فرانسیسی لاروس انسائیکلوپیڈیا لفظ (Sirene))۔
اس موسوعہ میں فقہ کے نقل کرنے میں امانت کو ملحوظ رکھنے کی شدید خواہش کے پیش نظر پانی کے انسان کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء مذاہب کا کلام ہم نے اسی طرح نقل کردیا ہے جس طرح کہ وہ اپنے مراجع میں آئے ہیں اور ہماری رائے یہ ہے کہ اس کے سلسلہ میں ہم یہاں یہ نوٹ لکھ دیں:
ہم سمجھتے ہیں کہ ان اقسام کے ذکر کرنے اور اس میں فقہی حکم ثابت کرنے کے سلسلہ میں قدیم فقہاء کا جو طریقہ کار ہے اس پر اس طرح کی تنقید کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ وہ حیوان کی بہت طلسماتی قسموں کے احکام ذکر کرتے ہیں، اس لئے کہ فقہاء کا موقف ان اخبار و واقعات پر مبنی ہے جسے شکاریوں، سیاحوں اور دوسرے قسم کے لوگ بیان کرتے ہیں جنہیں جھٹلانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ ان میں اس کا احتمال ہے اسی طرح جزم ویقین کے ساتھ انہیں صحیح بھی نہیں کہا جاسکتا، لہذا ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان کی صحت کے احتمال کی

بعض حضرات نے اسے حرام قرار دیا ہے اور بعض نے مباح اور یہی قول راجح ہے، اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مچھلی کا پیٹ چاک کئے بغیر اس کا بھوننا، تلنا جائز ہے خواہ وہ زندہ ہی کیوں نہ ہو، وہ فرماتے ہیں کہ یہ اسے عذاب دینا شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ پانی سے باہر اس کی زندگی ایسی ہے جیسے ذبح کئے ہوئے جانور کی ہوتی ہے[1]۔

۱۷ - جس جانور کی زندگی لمبی ہوتی ہے جیسے بڑی مچھلی، شافعیہ کے نزدیک ان کا ذبح کرنا مستحب ہے اور مچھلی میں ذبح دم کی طرف سے ہوگا، اور خشکی کے جانور کے مشابہ جانور میں گردن کی طرف سے، پس اگر کوئی ایسا جانور نہ ہو جس کی زندگی لمبی ہوتی ہے، تو اس کا ذبح کرنا اور زندہ کاٹنا مکروہ ہے۔

شافعیہ کے نزدیک حلال ہونے میں یہ عموم زیادہ صحیح قول کی رو سے ہے اور یہاں اس کے علاوہ دو مزید اقوال ہیں:

(اول) یہ کہ مچھلی کے سوا کوئی بحری جانور حلال نہیں ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

(دوم) یہ کہ جس کے مثل بری جانور کھایا جاتا ہے، مثلاً وہ جانور جو بکری کی شکل کا ہو وہ حلال ہے، اور جس کے مثل بری جانور نہیں کھایا جاتا ہے، مثلاً وہ جانور جو کتے اور گدھے کی شکل کا ہو وہ حلال نہیں ہے۔

= بنیاد پر اس کے احکام مقرر کریں، خاص طور پر جبکہ زمانۂ قدیم سے یہ بات مشہور ہے کہ سمندر کے عجائبات اور حیوانات خشکی کے عجائبات وحیوانات سے زیادہ ہیں اور یہ کہ حیوان کی جو قسم بھی خشکی میں پائی جاتی ہے اس کی نظیر سمندر میں ہے۔
علامہ محمد فرید وجدی نے اپنے دائرۃ المعارف (انسائیکلوپیڈیا) میں نئے غیر ملکی علمی مراجع سے نقل کرکے اسے ثابت کیا ہے (دیکھئے: علامہ محمد فرید وجدی کی دائرۃ معارف القرن العشرین، لفظ: بحر، البحر حیویا)۔

(۱) الشرح الصغیر ۱/ ۳۱۲، ۳۲۲-۳۲۳، الرہونی مع کنون ۳/ ۲۰۴، الخرشی علی مختصر الخلیل ۱/ ۸۳۔

اور شافعیہ کے نزدیک (برمائی)[1] جانور یعنی وہ جانور جو ہمیشہ خشکی میں بھی رہ سکتا ہو اور سمندر میں بھی، اگر خشکی میں اس کی کوئی نظیر حلال نہ ہو تو وہ حرام ہے، اور اس کی مثال انہوں نے مینڈک، کیکڑا، سانپ، نسناس[2]، گھڑیال اور کچھوا (سلحفاۃ)[3] سے دی ہے، اور اس برمائی قسم کے جانور کی حرمت کے قول کو رافعی اور نووی نے ''الروضہ'' میں اختیار کیا ہے، اور رملی نے اسی پر اعتماد کیا ہے، لیکن نووی نے ''المجموع'' میں اس قول کو صحیح کہا ہے کہ مینڈک کے علاوہ وہ تمام جانور جو اصل میں سمندر میں رہتے ہیں ان کا مردار حلال ہے، اگر چہ خشکی میں بھی ان کا زندگی گذارنا ممکن ہو۔ خطیب اور ابن حجر ہیثمی کے نزدیک یہی قول قابل اعتماد ہے، ان دونوں حضرات نے مینڈک کے ساتھ ہر اس جانور کا اضافہ کیا ہے جس میں زہر ہو۔

اس قول کی بنیاد پر کیکڑا، سانپ، نسناس، گھڑیال اور کچھوا، اگر یہ سب جانور فی الحال سمندر میں رہ رہے ہوں تو حلال ہیں، اور خشکی میں ان کی زندگی کے ممکن ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اگر فی الوقت خشکی میں رہ رہے ہوں تو حرام ہیں۔

(۱) برمائی نام رکھنا موسوعہ کی طرف سے ہے جو اس دور کی زبان وتعبیر سے ماخوذ ہے۔

(۲) نسناس، نون کے فتحہ کے ساتھ ہے اور اس کا کسرہ بھی جائز ہے، یہ ایک جانور ہے جو چین کے جزیرہ میں پایا جاتا ہے۔ ایک پیر پر کودتا ہے اور اس کی ایک آنکھ ہوتی ہے۔ انسان پر جب قدرت پاتا ہے تو اسے قتل کر دیتا ہے اور پرندہ کی طرح اچھلتا کودتا ہے (دیکھئے: حاشیۃ البجیرمی علی شرح المنہج ۴/ ۳۰۴، محیط المحیط، مادۃ: (نسس)۔

(۳) سلحفاۃ: سین کے ضمہ اور اس کے کسرہ کے ساتھ، لام کے فتحہ اور حاء کے سکون کے ساتھ اور اس میں دوسری لغات بھی ہیں۔ ایک چوپایہ ہے جو خشکی میں اور دریا و سمندر میں رہتا ہے اس کے چار پیر ہوتے ہیں جو دو بڑے اور چکنے طبقوں کے درمیان چھپے ہوتے ہیں اور سمندر کے بڑے چھوٹے بڑی مقدار و جسامت کے ہوتے اور انہیں ''لجاۃ'' بھی کہا جاتا ہے اور اس کے نر کو ''غیلم'' کہا جاتا ہے اور یہ لفظ فارسی ''سولا جائی'' کا معرب ہے (محیط المحیط)۔

اور دنیلس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے[۱]، چنانچہ ابن عدلان نے اس کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے، اور شیخ عز الدین ابن عبد السلام سے اس کے حرام ہونے کا فتویٰ منقول ہے[۲]۔

اور مرغابی اور بطخ کا ان جانوروں میں شمار نہیں ہے جو خشکی میں بھی رہتے ہیں اور پانی میں بھی، اس لئے کہ وہ ہمیشہ سمندر میں نہیں رہ سکتے، اس لئے وہ خشکی کے پرندے ہیں، لہذا وہ ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوں گے جیسا کہ (فقرہ نمبر ۱۴) میں آرہا ہے۔

اور شافعیہ کے نزدیک مچھلی کو زندہ نگل جانا اگر نقصان دہ نہ ہو تو مکروہ ہے۔ اسی طرح چھوٹی مچھلی کا اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کے ساتھ کھانا مکروہ ہے، اور اس کے پیٹ کو چاک کئے بغیر ان کا تلنا اور پکانا جائز ہے، لیکن اگر مچھلی زندہ ہو تو ایسا کرنا مکروہ ہے اور جو بھی شکل ہو اس سے تیل ناپاک نہ ہوگا[۳]۔

۱۸ - اور برمائی جانور مثلاً پانی کا کتا، کچھوا اور کیکڑا کے بارے میں حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ ذبح کے بغیر وہ حلال نہیں ہوتے ہیں، اور مینڈک کے ساتھ انہوں نے سانپ اور گھڑیال کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے اور ان تینوں کو حرام کہا ہے۔ مینڈک کو تو اس لئے کہ اس کے قتل کرنے کی ممانعت ہے اور سانپ کو اس کے خبیث اور قابل نفرت ہونے کی وجہ سے، اور گھڑیال کو اس لئے کہ اس کے ناب ہوتے ہیں جن سے وہ پھاڑتا ہے، لیکن انہوں نے قرش (ایک قسم کی مچھلی جس کو کلب البحر کہتے ہیں جو پانی کے اندر جانوروں کو اپنے دانت سے تلوار کی طرح کاٹ دیتی ہے) کا استثناء نہیں کیا ہے، لہذا وہ حلال ہے حالانکہ اس کے ایسے ناب ہیں جن سے وہ پھاڑتی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق کی بنیاد یہ ہے کہ قرش مچھلی ہی کی ایک قسم ہے جو صرف پانی میں رہتی ہے، بخلاف گھڑیال کے، اور انہوں نے کہا ہے کہ کیکڑے کے ذبح کی صورت یہ ہے کہ اس کے ساتھ ایسا عمل کیا جائے جو اس کو مارڈالے، اس طور پر کہ اس کے بدن میں کسی جگہ کاٹ دیا جائے[۱]۔

اور اگر مچھلی زندہ پکڑی جائے تو جب تک وہ خود نہ مرجائے یا ماری نہ جائے اس کا کھانا حلال نہیں جیسا کہ حنفیہ اور حنابلہ کہتے ہیں اور اسے زندہ پکانا مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ بلاضرورت تکلیف دینا ہے، چونکہ وہ جلد مرجاتی ہے، لہذا اس کی موت کا انتظار کرنا ممکن ہے[۲]۔

۱۹ - سمندری جانوروں کے بارے میں دوسرے مذاہب بھی ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ مچھلی کے علاوہ دیگر بحری جانوروں کا کھانا اس وقت جائز ہے جبکہ اس کو ذبح کیا جائے اور لیث بن سعد بھی ایسا ہی کہتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک پانی کا آدمی

---

(۱) دمیری نے کہا کہ دنیلس ایک قسم کی سیپ اور حلزون (ایک قسم کا آبی جانور جو سیپ میں ہوتا ہے) ہے، لوگوں نے اس کے بارے میں جو کچھ کہا ہے ان سب سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ چھوٹی سیپ ہے جسے مصر میں ''ام الخلول'' کہا جاتا ہے۔

(۲) غالباً حرام ہونے کا فتویٰ دینا اس قول پر مبنی ہے کہ دنیلس ہی کیکڑے کی اصل ہے تو جب کیکڑا حرام ہے تو اس کی اصل بھی حرام ہوگی اور حلال ہونے کا فتویٰ دینا اس بات پر مبنی ہے کہ دنیلس اور کیکڑا بذات خود الگ الگ ہیں یا اس پر مبنی ہے کہ جو کیکڑا سمندر میں رہتا ہے وہ حلال ہے اگرچہ اس کا خشکی میں رہنا ممکن ہو جیسا کہ نووی نے ''المجموع'' میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے (دیکھئے: حیاۃ الحیوان للدمیری ۱/ ۳۹۳، تحفۃ المحتاج لابن حجر مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۷۵)۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، الشرح المنہج مع حاشیۃ البجیرمی ۴/ ۳۰۴، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۲۸، ۱۱۴، ۱۷۵، اسنی المطالب ۱/ ۵۵۴۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۳/ ۵۴۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱، ۳۲۹۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۵-۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۵، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۳، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۱/ ۹۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۲، تحفۃ المحتاج مع حاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۴۷-۱۷۵، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۶/ ۳۰۳-۳۰۴، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۲۸۔

اور خنزیر حلال نہیں اور سفیان ثوری سے اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں:

اول: یہ کہ حنفیہ کے مذہب کی طرح مچھلی کے علاوہ تمام جانور حرام ہیں۔

دوم: یہ کہ ذبح کے ذریعہ حلال ہوتے ہیں جیسا کہ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے[۱]۔

۲۰ - جمہور فقہاء جنہوں نے ان تمام جانوروں کو حلال قرار دیا ہے جو پانی کے اندر رہتے ہیں، اور صرف پانی میں زندہ رہ سکتے ہیں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ ، هٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ، وَمِنْ كُلٍّ تَأْكُلُوْنَ لَحْمًا طَرِيًّا"[۲] (اور دونوں دریا برابر نہیں، ایک تو شیریں پیاس بجھانے والا ہے خوشگوار ہے، اور ایک شور تلخ ہے، اور تم ہر ایک سے تازہ گوشت کھاتے ہو)۔

اور اللہ سبحانہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ"[۳] (تمہارے لئے دریا کا شکار پکڑنا اور اس کا کھانا حلال کیا گیا ہے۔ تمہارے انتفاع کے واسطے اور مسافروں کے واسطے)۔

لوگ جس کو مچھلی کہتے ہیں یا اس کا کوئی دوسرا نام پانی کا انسان یا خنزیر کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان میں کوئی فرق نہیں بیان کیا ہے، تو یہ نام رکھنا انہیں خنزیر اور انسان نہیں بنا دے گا۔

اس کے دلائل میں سے رسول اللہ ﷺ کا یہ قول بھی ہے کہ جب آپ ﷺ سے سمندر کے پانی سے وضو کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "هو الطهور ماؤه، الحل ميتته"[۱] (اس کا پانی پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے، اور اس کا مردار حلال ہے)۔

یہ ان تمام جانوروں کے حلال ہونے کی دلیل ہے جو سمندر میں رہتے ہیں، خواہ انہیں زندہ حالت میں پکڑا گیا ہو یا مردہ حالت میں، اور خواہ وہ طافی ہوں یا نہ ہوں۔

اور ان کا استدلال عنبر جانور والی حدیث سے بھی ہے، اور وہ صحیح حدیث ہے جس کی روایت مسلم نے ابو زبیر مکی سے کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ نے مجھ سے بیان کیا کہ: "قال: بعثنا رسول الله ﷺ، و أمر علينا أباعبيدة،نتلقى عيرا[۲] لقريش، وزودنا جراباً من تمر لم يجد لنا غيره،فكان أبو عبيدة يعطينا تمرة تمرة، قال أبو الزبير، فقلت لجابر: كيف كنتم تصنعون بها؟ قال نمصها كما يمص الصبي،ثم نشرب عليها الماء، فتكفينا يومنا إلى الليل، وكنا نضرب بعصينا الخبط[۳] ثم نبله بالماء ونأكله،قال: وانطلقنا على ساحل البحر فرفع لنا كهيئة الكثيب[۴] الضخم فأتيناه فإذا هو دابة تدعى العنبر، قال أبو عبيدة: ميتة؟ ثم قال: لا، بل نحن رسل رسول الله ، وفي سبيل الله تعالىٰ وقد اضطررتم،فكلوا، فأقمنا عليه شهراً ونحن ثلاث مائة حتى سمنا، ولقد رأيتنا نغترف

---

(۱) البدائع ۵/ ۳۵، المحلی ۷/ ۳۹۴۔

(۲) سورۂ فاطر/ ۱۲۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۹۶۔

---

(۱) حدیث: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته" کی روایت مالک (۱/ ۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری وغیرہ نے اس کو صحیح قرار دیا ہے (التلخیص الحبیر ۱/ ۹ طبع الشرکۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

(۲) عیر: اونٹ اپنے بوجھ کے ساتھ۔

(۳) الخبط: درخت کا پتہ جو لاٹھی وغیرہ سے جھاڑا جاتا ہے تو وہ منتشر ہو جاتا ہے اونٹ اسے کھاتے ہیں۔

(۴) الکثیب: (تین نقطے والی ثاء کے ساتھ) ریت کا ٹیلہ۔

من وقب عينه[1] بالقلال[2] الدهن، ونقتطع منه الفدر[3] كالثور أو كقدر الثور، فلقد أخذ منا أبو عبيدة ثلاثة عشر رجلاً فأقعدهم في وقب عينه، وأخذ ضلعا من أضلاعه فأقامها ثم رحل أعظم بعير معنا فمر تحتها[4]، وتزودنا من لحمه وشائق[5] فلما قدمنا المدينة أتينا رسول الله ﷺ فذكرنا له ذلک، فقال: هو رزق أخرجه الله تعالى لكم، فهل معكم من لحمه شيء فتطعمونا؟'' فأرسلنا إلى رسول الله ﷺ منه فأكله''[6] (رسول اللہ ﷺ نے ہمیں بھیجا اور حضرت ابوعبیدہؓ کو ہمارا سپہ سالار بنایا کہ ہم قریش کے اونٹ والے قافلہ کا سامنا کریں، اور آپ ﷺ نے کھجور کا ایک بورا بطور زادِ راہ ہمیں دے دیا، اس کے سوا ہمارے لئے حضرت ابوعبیدہؓ کے پاس کچھ نہیں تھا، تو حضرت ابوعبیدہ ہمیں ایک ایک کھجور دیتے تھے، ابوزبیر کہتے ہیں کہ میں نے جابرؓ سے پوچھا کہ آپ لوگ ایک ایک کھجور کو کیا کرتے تھے، تو انہوں نے فرمایا کہ ہم اسے اس طرح چوستے تھے جیسا کہ بچہ چوسا کرتا ہے، پھر اس کے اوپر سے پانی پی لیتے تھے تو اس دن رات تک کے لئے وہ ہمیں کافی ہوجاتی تھی۔ اور ہم لوگ اپنی لاٹھیوں سے پتے جھاڑتے تھے، پھر اسے پانی سے تر کرلیتے تھے، اور کھاتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم لوگ سمندر کے کنارے چلے تو ضخیم ٹیلے کی شکل کی ایک چیز ہمارے سامنے آئی تو ہم لوگ اس کے پاس آئے وہ ایک جانور تھا، جسے عنبر (مچھلی) کہا جاتا ہے، حضرت ابوعبیدہ نے کہا کہ مردار ہے؟ پھر انہوں نے کہا: نہیں، بلکہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے فرستادہ ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے راستے میں ہیں اور تم لوگ حالت اضطرار میں ہو، اس لئے کھاؤ، پس ہم لوگ ایک ماہ تک وہاں مقیم رہے، اور ہماری تعداد تین سو تھی، یہاں تک کہ ہم موٹے ہوگئے، اور ہم لوگ اس کی آنکھوں کے گڑھے سے چلو چلو تیل لے کر مٹکوں میں رکھتے تھے، اور بیل کی طرح یا بیل کے ٹکڑوں کی طرح ہم لوگ اس سے ٹکڑے کاٹتے تھے۔ حضرت ابوعبیدہ نے ہم میں سے تیرہ آدمیوں کو لیا اور ان کو اس کی آنکھ کے گڑھے میں بٹھایا، اور اس کی ایک پسلی لے کر اسے کھڑا کیا، پھر جو سب سے بڑا اونٹ ہمارے ساتھ تھا اسے گذارا تو وہ اس کے نیچے سے گذر گیا، اور ہم نے اس کے گوشت کے کچھ ٹکڑے ابال کر توشہ کے طور پر اپنے ساتھ رکھ لئے، پس جب ہم مدینہ آئے تو رسول اللہ ﷺ کے پاس گئے، اور آپ سے اس کا تذکرہ کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ وہ ایک رزق تھا جسے اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے نکالا تھا، تو کیا تمہارے پاس اس کا کچھ گوشت ہے کہ تم ہمیں کھلاؤ؟ چنانچہ ہم نے اس میں سے کچھ رسول اللہ ﷺ کے پاس بھیج دیا تو آپ ﷺ نے اسے تناول فرمایا)۔

اس حدیث سے یہ حضرات چار امور پر استدلال کرتے ہیں:

(اول) اس بات پر کہ مچھلی کے علاوہ بحری جانور کا حالت اضطرار واختیار دونوں میں کھانا حلال ہے۔

(دوم) اس بات پر کہ ان میں ذبح کی ضرورت نہیں ہے۔

(سوم) اس بات پر کہ طافی مچھلی حلال ہے، اس لئے کہ یہ معلوم

---

(۱) وقب العین: آنکھ کا گڑھا یا وہ کھوکھلی جگہ جس میں آنکھ ہوتی ہے۔

(۲) قلال: قلة کی جمع ہے (قاف کے ضمہ اور لام کی تشدید کی ساتھ) اور وہ بڑا مٹکہ ہے۔

(۳) الفدر (فاء کے کسرہ اور دال کے فتحہ کے ساتھ) فدرة کی جمع ہے اور وہ ہر چیز کے ٹکڑے کو کہتے ہیں۔

(۴) یعنی پہلو کے نیچے سے اور لفظ ضلع مونث ہے۔

(۵) وشائق وشیقہ کی جمع ہے اور وہ گوشت کا وہ ٹکڑا ہے جسے لے کر تھوڑا جوش دیا جاتا ہے اور پکایا نہیں جاتا ہے اور سفروں میں لیجایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ٹکڑا کیا ہوا گوشت ہے۔

(۶) حضرت جابرؓ کی حدیث: "بعثنا رسول الله ﷺ..." کی روایت مسلم (۶/۳ ۱۵۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

نہیں کہ وہ عنبر اپنی طبعی موت سے مرا تھا یا کسی سبب حادثہ سے۔

(چہارم) اس بات پر کہ مجوسی اور بت پرست اگر مچھلی کا شکار کرے تو اس کا کوئی اثر نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس کا مردار حلال ہے تو مجوسی، بت پرست اور مسلمان سب کا شکار برابر ہے۔

اس کے ساتھ سڑی ہوئی مچھلی اگر چھوٹی ہو تو چاروں مذاہب میں پاک ہوگی، اس لئے کہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ معاف ہے، کیونکہ اس میں جو کچھ ہے اسے صاف کرنا مشکل ہے، اور اگر بڑی ہو تو حنفیہ اور حنابلہ اور مالکیہ میں سے ابن عربی اور دردیر کے نزدیک پاک ہے۔ شافعیہ اور جمہور مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے اور جب اس کو پاک قرار دیا جائے تو اس کے پھٹ جانے اور بدبودار ہو جانے کے بعد اس کے کھانے میں شرعاً اس کے ضرر اور عدم ضرر کے سلسلہ میں طبی رائے (میڈیکل تحقیق) کی پیروی کی جائے گی۔ اگر ثقہ ڈاکٹر کہیں کہ یہ مضر ہے تو شرعاً اس کا کھانا صحت کے لئے مضر ہونے کی وجہ سے ممنوع ہوگا ورنہ نہیں[1]۔

بری جانور: ان میں سے کون حلال اور کون حرام ہے:

۲۱- بری جانور سے مقصود وہ چوپائے اور پرندے ہیں جو خشکی میں رہتے ہیں اور ان کے اقسام، خصوصیات اور ان سے متعلق شرعی احکام کے اعتبار سے ان کی تیرہ قسمیں ہیں:

پہلی قسم: مویشی جانور:

۲۲- أنعام (ہمزہ کے زبر کے ساتھ) نَعَم (پہلے دونوں حروف کے زبر کے ساتھ) کی جمع ہے، اس نام میں تین قسم کے جانور داخل ہیں:

(۱) البجیرمی علی منہج الطلاب ۴/ ۳۰۴ اور اسی کے مثل البجیرمی علی الاقناع ۱/ ۸۹، ۹۲، الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۲۲ الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۱۴، اور مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۴ میں ہے۔

اونٹ، بقر اور بھیڑ بکری، بقر خواہ بیل ہو یا بھینس ہو اور غنم خواہ مینڈھا ہو یا بکرا، یہ سب باجماع امت حلال ہیں جس کی بنیاد بہت سے نصوص ہیں، انہیں میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَّمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ"[1] (اور اسی نے چوپایوں کو بنایا ان میں تمہارے جاڑے کا بھی سامان ہے اور بھی بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے تم کھاتے بھی ہو) اور انہیں میں سے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "اَللّٰهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَنْعَامَ لِتَرْكَبُوْا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُوْنَ"[2] (اللہ ہی ہے جس نے تمہارے لئے مویشی بنائے تاکہ ان میں سے بعض سے سواری لو اور ان میں بعض کو کھاتے بھی ہو)۔

ان تمام جانوروں کو "أنعام" کہا جاتا ہے، اس میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے[3]۔

دوسری قسم: خرگوش:

۲۳- جمہور کے نزدیک خرگوش کا کھانا حلال ہے اور حضرت انسؓ سے صحیح روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ: "أنفجنا[4] أرنبا فسعى القوم فلغبوا، فأخذتها وجئت بها أبا طلحة، فذبحها وبعث بوركها. أو قال: بفخذها إلى النبي ﷺ فقبله"[5] (ہم نے ایک خرگوش کو بھڑکایا تو لوگ اس

(۱) سورۂ نحل/ ۵۔

(۲) سورۂ غافر/ ۷۹۔

(۳) البدائع ۵/ ۳۵-۳۶، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۵، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۲، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۲۸۔

(۴) أنفجت الأرنب: کے معنی ہیں: خرگوش بھڑکا جیسا کہ القاموس میں ہے اور أنفجها کے معنی ہیں: اسے بھڑکایا۔

(۵) حضرت انسؓ کی حدیث: "أنفجنا أرنبا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۶۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۵۴۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے پیچھے دوڑے اور تھک گئے اور میں نے اسے پکڑ لیا اور حضرت ابوطلحہؓ کے پاس لے کر آیا تو انہوں نے اسے ذبح کیا اور اس کی سرین یا انہوں نے ران کہا کو نبی علیہ السلام کے پاس بھیجا تو آپ علیہ السلام نے اسے قبول فرمالیا)۔

محمد بن صفوان (یا صفوان بن محمد) سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "صدت أرنبين فذبحتهما بمروة[1] فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأمرني بأكلهما"[2] (میں نے دو خرگوشوں کا شکار کیا اور انہیں سفید تیز چمکدار پتھر سے ذبح کیا، پھر میں نے رسول اللہ علیہ السلام سے دریافت کیا تو آپ علیہ السلام نے مجھے ان کے کھانے کا حکم دیا)۔

پھر یہ کہ وہ پسندیدہ جانوروں میں سے ہے، اور اس کے ناب نہیں ہوتے جن سے وہ پھاڑے اور اس کے حرام ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص وارد نہیں ہے، پس ان علامات سے اس کا حلال ہونا ثابت ہوتا ہے، جیسا کہ حرام قسموں کے بیان میں آئے گا۔

اور سعد بن ابی وقاصؓ نے اسے کھایا ہے اور ابوسعید خدریؓ، عطاء، ابن المسیب، لیث، ابوثور اور ابن المنذر نے اس کے بارے میں رخصت دی ہے[3]۔

---

(۱) مروۃ، مرو کا واحد ہے یہ سفید باریک اور چمکدار پتھر ہے جس سے آگ نکلتی ہے (دیکھئے: المعجم الوسیط) اور کبھی اس میں چھری کی طرح کاٹنے کے لائق دھار ہوتی ہے۔

(۲) محمد بن صفوانؓ کی حدیث: "صدت أرنبين فذبحتهما بمروة..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۲۴۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۰۸۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ نصب الرایہ (۴/ ۲۰۱ طبع المجلس العلمی) میں ہے۔

(۳) البدائع ۵/ ۳۹، الشرح الصغیر للدردیر ۱/ ۳۲۲، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، الشرح الکبیر ابن قدامہ کی المغنی کے نیچے ۱۱/ ۸۱-۸۲، المحلی لابن حزم ۷/ ۴۳۲، البحر الزخار ۴/ ۳۲۵۔

تیسری قسم: درندے:

۲۴- پھاڑ کھانے والے جانوروں سے مراد ہر وہ چوپایہ ہے جس کا ایسا ناب ہو جس سے وہ پھاڑتا ہو، خواہ وہ پالتو ہو، جیسے پالتو کتا اور بلی، یا وحشی ہو جیسے شیر، بھیڑیا، گوہ، چیتا، تیندوا، لومڑی، جنگلی بلی، سنجاب (چوہے سے بڑا ایک جانور)، فنک (لومڑی سے چھوٹا ایک جانور)، سمور (نیولا کے مشابہ اور اس سے بڑا ایک جانور)، دلق (بلی سے چھوٹا ایک جانور)، بھالو، بندر، گیدڑ اور ہاتھی، ان کا حکم یہ ہے کہ حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ ان میں سے کوئی حلال نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد گوہ اور لومڑی کے حلال ہونے کے قائل ہیں[1]۔

۲۵- جمہور نے اس قسم کے تمام جانوروں کے حرام ہونے یا مکروہ تحریمی ہونے پر (مثالوں سے قطع نظر) حضرت ابوہریرہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "أكل كل ذي ناب من السباع حرام"[2] (ہر ذی ناب درندے کا کھانا حرام ہے)۔

اور ان میں سے جن حضرات نے گوہ کو مستثنیٰ کیا ہے، ان کا استدلال ان بہت سی احادیث سے ہے جو بعض صحابہ سے مروی ہیں، ان میں سے ایک وہ روایت ہے جو ابن ابی عمار سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "سألت جابر بن عبد الله عن الضبع آآكلها؟ قال: نعم، قلت: أصيد هي؟ قال: نعم، قلت: أسمعت ذلك من نبي الله؟ قال: نعم"[3] (میں نے

---

(۱) البدائع ۵/ ۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳۔

(۲) حدیث: "أكل كل ذي ناب من السباع حرام" کی روایت مالک (۲/ ۴۹۶ طبع الحلبی) اور مسلم (۳/ ۱۵۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے، دونوں کے الفاظ قریب قریب ہیں۔

(۳) گوہ کے سلسلہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت ترمذی (۴/ ۲۵۲ طبع

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے گوہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا میں اسے کھاؤں؟ تو انہوں نے کہا: ہاں، میں نے پوچھا کیا وہ شکار ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں، میں نے پوچھا کیا: آپ نے یہ بات نبی ﷺ سے سنی ہے؟ انہوں نے کہا: ہاں)۔

اور حضرت ابن عمر کے مولیٰ نافع کی حدیث بھی ہے، وہ کہتے ہیں کہ: "أخبر رجل ابن عمر أن سعد بن أبي وقاص يأكل الضباع، قال نافع: فلم ينكر ابن عمر ذلك" (ایک شخص نے حضرت ابن عمرؓ کو بتایا کہ حضرت سعد بن ابی وقاص گوہ کھاتے ہیں، نافع فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ نے اس پر نکیر نہیں فرمائی)۔

۲۶- مالکیہ کا مشہور قول یہ ہے کہ درندہ جانوروں کا کھانا مکروہ تنزیہی ہے، خواہ وہ پالتو ہوں، جیسے کہ بلی اور کتا، یا وحشی ہوں جیسے کہ بھیڑیا اور شیر۔

بندر اور نسناس کے بارے میں مالکیہ کا ایک قول ہے کہ یہ دونوں مباح ہیں اور یہ ان کے مشہور قول کے خلاف ہے، لیکن صاحب "التوضیح" نے اسے صحیح قرار دیا ہے [1]۔

۲۷- لیکن شافعیہ نے بعض مثالوں کو جن کا ذکر اوپر آیا ہے، مباح قرار دیا ہے، گوہ اور لومڑی کے اضافہ کے ساتھ مثلاً سنجاب، فنک اور سمور، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان کے ناب کمزور ہوتے ہیں۔

اور انہوں نے جنگلی اور پالتو بلی، گیدڑ، نمس (چھوٹی چھوٹی ٹانگوں اور لمبی دم کا بلی کے برابر ایک جانور جو سانپ اور چوہے وغیرہ کا شکار کرتا ہے) اور دلق کے بارے میں فرمایا کہ وہ صحیح قول کی رو سے حرام ہیں، اور اخیر کی ان پانچوں کے بارے میں ایک قول ان کے یہاں

= الحلبی) اور ابن ماجہ (۲/ ۱۰۷۸ طبع الحلبی) نے کی ہے اور بخاری نے اس کو صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ التلخیص میں ہے (۴/ ۱۵۲ طبع دار المحاسن)۔

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۰۴ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری۔

حلال ہونے کا ہے [1]۔

۲۸- حنابلہ نے سابقہ مثالوں میں سے صرف گوہ کو حلال قرار دیا ہے اور انہوں نے کہا کہ لومڑی اور جنگلی بلی کے بارے میں ایک قول مباح ہونے کا ہے [2]۔

۲۹- مالکیہ نے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے استدلال کیا ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ..." [3] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی مجھ پر آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے)۔

چونکہ درندوں کا گوشت اس آیت میں داخل نہیں ہے، لہذا وہ حلال ہوگا، اور ہر ذی ناب جانور کے کھانے کے سلسلہ میں جو ممانعت وارد ہے، اس سے مراد مکروہ ہونا ہے [4]۔

چوتھی قسم: ہر وہ جنگلی جانور جس کے نہ تو پھاڑنے والا ناب ہے اور نہ وہ کیڑے مکوڑوں میں سے ہے [5]:

۳۰- جیسے کہ بارہ سنگھا، نیل گائے، جنگلی گدھے اور جنگلی اونٹ، اس قسم کے جانور باجماع امت حلال ہیں، اس لئے کہ وہ طیبات میں سے ہیں۔

لیکن مالکیہ کہتے ہیں کہ جنگلی گدھے کو اگر مانوس کرلیا جائے تو اس

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳-۱۴۴۔
(۲) المقنع ۳/ ۵۲۵، ۵۲۸۔
(۳) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔
(۴) المنتقی ۳/ ۱۳۱۔
(۵) اور اگر اس کے ناب ہوں جن سے پھاڑتا ہو تو وہ تیسری قسم میں ہے جس کا اوپر تذکرہ آیا اور جو جمہور کے نزدیک حرام ہے (دیکھئے: فقرہ نمبر: ۲۴) اور اگر اسے حشرات میں شمار کیا جائے تو وہ گیارہویں قسم میں سے ہے جس کا حکم آگے آرہا ہے (دیکھئے: فقرہ نمبر: ۵۱)۔

کا حکم پالتو گدھے جیسا ہوجائے گا اور پالتو کا حکم آگے آرہا ہے، (دیکھئے: فقرہ نمبر: ۴۶)، پھر اگر وہ دوبارہ وحشی ہوجائے تو دوبارہ مباح ہوجائے گا جیسا کہ پہلے تھا[1]۔

پانچویں قسم: ہر وہ پرندہ جسے شکار کرنے والا چنگل ہو:

۳۱- جیسے کہ باز، باشق (ایک شکاری پرندہ)، شقرہ، شاہین، چیل اور عقاب، اور یہ قسم (مثالوں سے قطع نظر) حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے اور باقی مذاہب میں حرام ہے[2]، سوائے مالکیہ کے کہ ان کا مشہور قول یہ ہے کہ یہ تمام پرندے حلال ہیں، خواہ وہ جلالہ (نجاست کھانے والے) ہوں[3]، اور ان کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ ان کا کھانا جائز نہیں، اور مازری کا میلان اس طرف ہے کہ ممانعت کو مکروہ تنزیہی پر محمول کیا جائے گا[4]۔

۳۲- اس قسم کے جانوروں کے حرام یا مکروہ تحریمی ہونے کی ایک دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ: نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع وعن كل ذي مخلب من الطير"[5] (رسول اللہ ﷺ نے ہر ذی ناب درندے اور ہر چنگل والے پرندے کے کھانے سے منع فرمایا ہے) اور مراد وہ چنگل ہے جس سے وہ شکار کرتا ہے، اس لئے کہ یہ معلوم ہے کہ اہل عرب کے نزدیک صرف اس پرندے کو ذی مخلب (چنگل والا) کہا جاتا ہے جو صرف اپنے چنگل سے شکار کرے۔

لیکن مرغ، گوریا، کبوتر اور وہ تمام پرندے جو اپنے چنگل سے شکار نہیں کرتے، لغت میں انہیں ذی مخلب نہیں کہا جاتا ہے[1]، اس لئے کہ ان کا چنگل پکڑنے اور کھودنے کے لئے ہوتا ہے، شکار کرنے اور پھاڑنے کے لئے نہیں ہوتا ہے۔

اور مالکیہ نے اس حصر سے استدلال کیا ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ"[2] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا یہ کہ بہتا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے، یا جو شرک کا ذریعہ ہو کہ غیر اللہ کے نام زد کردیا گیا ہو)۔

چھٹی قسم: وہ پرندہ جو عام طور پر صرف مردار کھاتا ہے:

۳۳- حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا بڑے سیاہ کوے اور ابقع کوے کے حرام ہونے پر اتفاق ہے، مگر حنفیہ نے اس کو مکروہ تحریمی سے تعبیر کیا ہے، اور مقصود ایک ہے، اور وہ شارع کا کھانے کو ممنوع قرار دینا ہے اور یہ معلوم ہے کہ ممانعت کی دلیل قطعی نہیں ہے، اور جو ایسا ہوا سے تحریم سے اور کراہت تحریمی سے تعبیر کرنا صحیح ہے، اور یہ دونوں ہی قسم کے کوے عام طور پر صرف مردار کھاتے ہیں، اس لئے یہ دونوں سلیم

---

(۱) آٹھویں قسم میں آنے والے مراجع کو دیکھئے: الحیل (فقرہ نمبر: ۴۴، حاشیہ)۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، المقنع ۳/ ۵۲۷، المحلی ۷/ ۴۰۳، البحر الذخار ۴/ ۳۲۹۔

(۳) جلالہ جلۃ سے ماخوذ ہے (جس کے جیم میں تینوں حرکتیں آتی ہیں اور لام کو تشدید ہے) اور یہ مینگنی اور جانور کی لید وغیرہ ہے لہذا اس جانور کا نام جلالہ رکھا گیا جو پاخانہ وغیرہ جیسی نجاستیں کھاتا ہو جیسا کہ القاموس میں ہے۔

(۴) الرہونی وکنون ۳/ ۳۹۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل كل ذي ناب من السباع..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۳۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) المحلی ۴/ ۴۰۵۔

(۲) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

الطبع لوگوں کے نزدیک خبیث اور ناپاک سمجھے جاتے ہیں، اور اس قسم میں گدھ داخل ہے، اس لئے کہ وہ مردار وغیرہ کے گوشت کے علاوہ کچھ نہیں کھاتا اگرچہ وہ ذی مخلب شکاری نہیں ہے[۱]۔

۳۴- کھیتی والا کوا حلال ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

اول: زاغ یہ چھوٹا سیاہ کوا ہے اور کبھی اس کے چونچ اور دونوں پیروں کا رنگ سرخ ہوتا ہے۔

دوم: چھوٹا پہاڑی کوا، یہ وہ چھوٹا کوا ہے جس کا رنگ راکھ کے رنگ کی طرح ہوتا ہے، یہ دونوں کھیتی اور دانہ کھاتے ہیں، اور مردار نہیں کھاتے، شافعیہ اور حنابلہ نے بھی انہیں حلال کہا ہے[۲]۔

۳۵- عقعق جو جسامت میں کبوتر کی طرح کا کوا ہے، اس کی دم لمبی ہوتی ہے، اس میں سفیدی اور سیاہی ہوتی ہے، یہ جمہور کے نزدیک حرام ہے، اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک حلال ہے اور امام ابویوسف کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے، اور حنفیہ کے نزدیک زیادہ صحیح قول کی رو سے حلال ہے، اس لئے کہ وہ مردار اور دانہ دونوں کھاتا ہے، لہذا وہ خبیث اور ناپاک نہ ہوگا۔

۳۶- حنفیہ کے نزدیک ناموں کا اعتبار نہیں ہے اور نہ بڑے چھوٹے ہونے کا اور نہ رنگوں کا، بلکہ اس کی غذا کی نوعیت کا اعتبار ہے، لہذا جو عام طور پر صرف مردار کھاتا ہے وہ مکروہ تحریمی ہے اور جو مردار اور دانہ دونوں کھاتا ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال ہے، امام ابویوسف کا قول اس کے خلاف ہے، اور جو مردار نہیں کھاتا وہ بالاتفاق حلال ہے، یہ حنفیہ کا مذہب ہے[۳]۔

(۱) یعنی: شکاری پرندہ کے چونچ کو منسر کہتے ہیں، یہ غیر شکاری پرندہ کی چونچ (منقار) کے مشابہ ہے اور چنگل انسان کے ناخن کے مشابہ ہے (المصباح: خلب و نسر، حیاۃ الحیوان للدمیری ۲/ ۴۱۰ طبع بولاق)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المقنع ۳/ ۵۲۷۔

(۳) البدائع ۵/ ۴۰، حاشیہ ابن عابدین علی الدر المختار ۵/ ۱۹۴۔

۳۷- مالکیہ نے مشہور قول کی رو سے تمام کووں کو بغیر کراہت کے مباح قرار دیا ہے اور ان کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ مردار کھانے والا کوا حلال نہیں ہے[۱]۔

۳۸- جو حضرات کووں کے حرام ہونے یا ان کے مکروہ تحریمی ہونے کے قائل ہیں، (سوائے ان کے جنہیں مستثنی کیا گیا ہے) ان کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس فواسق تقتلن في الحل والحرم: الحية والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحديا"[۲] (پانچ برے اور موذی جانور ہیں جنہیں حل میں بھی قتل کیا جائے گا اور حرم میں بھی: سانپ، چتکبرا کوا، چوہا، کاٹ کھانے والا کتا اور چیل)۔ اور حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس من الدواب كلهن فاسق، يقتلن في الحرم: الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور"[۳] (پانچ جانور ہیں جو سب کے سب موذی ہیں، انہیں حرم میں قتل کیا جائے گا: کوا، چیل، بچھو، چوہا اور کاٹ کھانے والا کتا)۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب والحدأة والفأرة والعقرب والكلب العقور"[۴] (پانچ

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۹، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المقنع ۳/ ۵۲۷۔

(۲) الحُدَيا (حاء کے ضمہ اور یاء کی تشدید کے ساتھ) حداۃ کی تصغیر ہے، جو عنبۃ کے وزن پر ہے اور یہ شکاری پرندوں میں سے ہے (اور عام لوگ اسے الحدایۃ کہتے ہیں) اور اس کی جمع حِدأ ہے جیسے کہ عنب، اور حداء جیسے کہ کساء، اور فواسق سے مراد یہاں موذی ہے۔

(۳) حضرت عائشہؓ کی حدیث: "خمس من الدواب كلهن فاسق..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۳۴) اور مسلم (۲/ ۸۵۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۴) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح" کی روایت مسلم (۲/ ۸۵۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

جانور وہ ہیں جنہیں قتل کرنے میں محرم پر کوئی گناہ نہیں ہے: کوا، چیل، چوہا، بچھو اور کاٹ کھانے والا کتا)۔

پس سفید وسیاہ رنگ کا چتکبرا کوا جس کا حدیث میں ذکر ہے اس کے قتل کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح وہ تمام کوے جو دوسری احادیث میں مروی لفظ ''غراب'' میں داخل ہیں۔

اور جس کا قتل مباح ہے اس میں ذبح نہیں ہے، اس لئے کہ لفظ قتل جب بولا جاتا ہے تو اس سے مراد روح کا ختم کرنا ہوتا ہے خواہ جس طریقے سے بھی انسان اسے مار سکے، تو اگر وہ ذبح سے حلال ہو جاتا تو اس کے بغیر اس کی روح کو نکالنا مال کو ضائع کرنا ہوتا اور نبی ﷺ نے مال ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے حضرت عروہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "من يأكل الغراب وقد سمّاه رسول الله ﷺ فاسقاً؟" (کوے کو کون کھائے گا جبکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کا نام فاسق (یعنی موذی) رکھا ہے)۔ اور عبدالرزاق نے زہری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: کچھ اہل علم نے چیل اور کوا کھانے کو مکروہ قرار دیا ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کو ان موذی جانوروں میں شمار کیا ہے جو حرم میں قتل کئے جاتے ہیں)۔

۳۹ - اور مالکیہ کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا مباح ہونا اس کی دلیل نہیں ہے کہ اس کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ..." (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے پر...)۔

اور یہ معلوم ہے کہ اس آیت میں کوے کا ذکر نہیں ہے، لہذا اس کا کھانا مباح ہوگا۔

۴۰ - اور جن حضرات نے کوے کی بعض اقسام کی اباحت کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ جن احادیث میں کوے کی صفت أبقع (سفید وسیاہ رنگ) آئی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مذکورہ کوا ہی اس صفت سے متصف ہے جس سے اس کا خبث (ناپاکی) ثابت ہوتا ہے، اور دیکھا گیا ہے کہ وہ صفت یہ ہے کہ وہ عام حالات میں صرف مردار کھاتا ہے، لہذا مطلق احادیث کو اسی پر محمول کیا جائے گا، پھر ابقع (سفید وسیاہ رنگ کے کوے) کے ساتھ اس کو بھی لاحق کیا جائے گا جو اس کے مشابہ ہو اور وہ بڑا کوا ہے، اور عقعق (کوے کی شکل کا ایک پرندہ) کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور یہ اختلاف اس بنا پر کہ ان کا نقطۂ نظر اس سلسلہ میں مختلف ہے کہ وہ کثرت سے مردار کھاتا ہے یا نہیں؟۔

ساتویں قسم: ہر وہ پرندہ جس میں بہنے والا خون ہو، اور شکار کرنے والا چنگل نہ ہو، اور اس کی اکثر خوراک مردار نہ ہو:

۴۱ - جیسے کہ مرغی، بط، مرغابی، پالتو اور جنگلی کبوتر، فاختہ[1]، گوریا، قبج (چکور)[2] کرکی (سارس)[3] خطاف (ابابیل کے مانند

(۱) فواخت: فاختہ کی جمع ہے یہ وہ کبوتر ہے جس کے گلے میں گھیرا ہوتا ہے اور اس کا یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ اس کا رنگ فَخت (فاء کے فتحہ اور خاء کے سکون کے ساتھ) کے مشابہ ہوتا ہے اور فخت چاند کی روشنی ہے جو اس کے شروع شروع میں ظاہر ہونے کے وقت ہوتی ہے۔

(۲) القَبج (قاف اور باء کے فتحہ کے ساتھ) چکور اور کروان (بھورے رنگ اور لمبی چونچ والا ایک پرندہ جو رات کو نہیں سوتا) اس کا واحد قبجۃ (قاف اور باء کے فتحہ کے ساتھ) ہے اور اس کا اطلاق نر اور مادہ دونوں پر ہوتا ہے (القاموس، حیاۃ الحیوان، تاج العروس، المعجم الوسیط)۔

(۳) الكُركي (کرسی کے وزن پر ایک پرندہ ہے جو مرغابی کے مشابہ ہوتا ہے اس کی دم کٹی ہوتی ہے خاکی رنگ کا ہوتا ہے اس کے رخسار میں سیاہ علامتیں ہوتی

ایک پرندہ)[1] الو، دبسی[2] صلصل (فاختہ)[3] لقلق (سارس کی قسم کا ایک پرندہ)[4] لحام (مرغابی کی ایک قسم جو سرخ رنگ، لمبی گردن اور ٹیڑھی چونچ والی ہوتی ہے)[5] ہدہد، لٹورا (ایک پرندہ کا نام) اور چمگادڑ۔

حنفیہ کے نزدیک ان سب کا کھانا جائز ہے[6]۔

۴۲- مالکیہ نے کہا کہ چمگادڑ کے علاوہ اس قسم کے تمام جانور خواہ نجاست کھانے والے ہوں مشہور قول کی رو سے مباح ہیں اور چمگادڑ مکروہ ہے۔ اور ایک قول کی رو سے ہدہد اور لٹورا مکروہ ہے، اس لئے کہ ابوداؤد نے حضرت ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ روایت کی ہے: "أنه ﷺ نهى عن قتل أربع من الدواب: النملة، والنحلة، والهدهد، والصرد"[1] (نبی ﷺ نے چار جانوروں کو قتل کرنے سے منع فرمایا ہے: چیونٹی، شہد کی مکھی، ہدہد اور لٹورا)۔

اور خطاف کے بارے میں بھی ایک قول کراہت کا ہے، اور بعض حضرات نے اس میں کراہت کو اس کے ساتھ خاص کیا ہے جو گھروں میں گھونسلا بناتا ہے، اس شخص کے احترام کی خاطر جس کے پاس وہ گھونسلا بناتا ہے[2]۔

۴۳- شافعیہ اور حنابلہ کا اس نوع کے سلسلہ میں درج ذیل تفصیل پر اتفاق ہے، چنانچہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ شارع نے جن کے قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور جن کے قتل کرنے سے منع کیا، اور جو خبیث اور ناپاک ہیں وہ حرام ہیں، اور جو ایسے نہ ہوں وہ حلال ہیں، لیکن تطبیق میں ان کا اختلاف ہے:

پس گدھ، چمگادڑ، سارس، خطاف، ابابیل شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہیں۔

بغاث[3] شافعیہ کے نزدیک حرام ہے۔

طوطا اور مور شافعیہ کے نزدیک حرام ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کی خوراک ناپاک ہے، اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہیں۔

= ہیں، اس میں گوشت کم ہوتا ہے ہڈی سخت ہوتی ہے وہ کبھی پانی میں پناہ لیتا ہے اس کی جمع کرواکی (پہلے حرف کے فتح اور آخر حرف کی تشدید کے ساتھ) آتی ہے۔

(۱) الخُطاف (خاء کے ضمہ اور طاء کی تشدید کے ساتھ) ایک کالا پرندہ ہے جسے زوار الہند کہا جاتا ہے۔

(۲) الدبسی (کرسی کے وزن پر) ایک سیاہی مائل پرندہ ہے۔

(۳) الصُلصُل (دونوں صاد کے ضمہ کے ساتھ) ایک چھوٹا پرندہ ہے جسے عجم کے لوگ فاختہ کہتے ہیں جو کبوتر کی طرح آواز کرتا ہے۔

(۴) اللَقلَق (سارس، دونوں لام کے فتح کے ساتھ) اسے لقلاق بھی کہا جاتا ہے (آخری حرف سے قبل الف کا اضافہ کرکے) ایک عجمی پرندہ ہے جو مرغابی کی طرح لمبی گردن والا ہوتا ہے اور اہل عراق کے نزدیک اس کی کنیت ابوخدیج ہے اور وہ سانپ کھاتا ہے اور ذکاوت و ذہانت میں مشہور ہے۔

(۵) اللحام (لام کے ساتھ) علامہ ابن عابدین شامی کے نسخہ میں اسی طرح ہے لیکن لسان العرب وغیرہ میں ہمیں یہ لفظ نہیں ملا، شاید کہ یہ النُحام (نون کے ضمہ اور حاء کی تخفیف کے ساتھ) کی تحریف ہے یہ ایک سرخ پرندہ ہے جو مرغابی کی شکل وخلقت کا ہوتا ہے اور فارسی میں اس کو 'سرخی آوی' کہا جاتا ہے یہ اکیلے اکیلے بھی اڑتا ہے اور جوڑا جوڑا بھی۔ اس کا واحد نحامۃ ہے۔

(۶) ارنب کی بحث (فقرہ نمبر: ۲۳) میں مذکور مراجع، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۴۔

(۱) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "نهى ﷺ عن قتل أربع من الدواب..." کی روایت ابوداؤد (۵/ ۴۱۸-۴۱۹ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے، اور بیہقی نے اسے قوی قرار دیا ہے ابن حجر نے کہا کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں (التلخیص الحبیر ۴/ ۲۷۰ طبع دار المحاسن)۔

(۲) حاشیۃ الرہونی و کنون ۳/ ۳۸۔

(۳) بغاث (با کو تینوں حرکتیں آتی ہیں لیکن ضمہ زیادہ مشہور ہے) خاکستری رنگ کا ایک پرندہ جو چتکبرا ہوتا ہے خاکی رنگ کا گدھ سے چھوٹا اور اڑنے میں سست ہوتا ہے (دیکھئے المصباح، القاموس) اور ایک قول یہ ہے کہ وہ گوریا کی طرح چھوٹا پرندہ ہے جو شکار نہیں کرتا، پس وہ ایک نوع کا نام ہے اور اس کے حلال ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن یہاں مراد پہلا معنی ہے جس کا اطلاق ایک معین پرندہ پر ہوتا ہے اور جو گدھ سے جسامت میں چھوٹا ہوتا ہے۔

اَخیل جسے شقراق[1] کہا جاتا ہے، حنابلہ کے نزدیک اپنی خباثت کی وجہ سے حرام ہے، اور شافعیہ کے نزدیک حلال ہے۔

ابوزریق جس کا نام درباب[2] یا قیق رکھا جاتا ہے، حنابلہ نے اس کی خباثت کی وجہ سے اس کے حرام ہونے کی صراحت کی ہے، اور شافعیہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ وہ حلال ہے۔

ہدہد اور لٹو را تینوں مذاہب میں حرام ہیں، اس لئے کہ ان دونوں کے قتل کے بارے میں ممانعت وارد ہوئی ہے۔

عقعق بھی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ وہ چتکبرے کوے کی طرح مردار کھاتا ہے، اس کا ذکر پہلے آچکا ہے، (دیکھئے فقرہ نمبر: ۳۳)، اور شتر مرغ، سارس، سرخاب، مرغی، بَطّ، مرغابی، غرنیق (ایک آبی پرندہ) اور (لقلق کے سوا) تمام آبی پرندے تینوں مذاہب کی رو سے حلال ہیں۔ اسی طرح کبوتر جو ہر اس پرندہ کا نام ہے جس کی آواز کبوتر جیسی ہو، (یعنی غٹرغوں) مثلاً قمری (فاختہ کی طرح کا ایک پرندہ)، دبسی، جنگلی کبوتر، فاختہ، قطا (کبوتر کے برابر ایک پرندہ)، چکور اسی طرح گوریا اور جو اس کا ہم شکل ہو، جیسے بلبل جسے ہزار کہا جاتا ہے اور صعوۃ (چھوٹی چڑیا) اور زرزور (ایک قسم کا پرندہ جو چڑیا سے بڑا ہوتا ہے) یہ سب تینوں مذاہب میں حلال ہیں، اس لئے کہ انہیں طیبات (پاکیزہ چیزوں) میں شمار کیا گیا ہے، (جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں، اگرچہ یہ حضرات ان میں سے بعض کو مکروہ تنزیہی کہتے ہیں جیسا کہ اس کا بیان پہلے گذر چکا)۔

آٹھویں قسم: گھوڑا:

۴۴ - شافعیہ، حنابلہ اور ایک قول مالکیہ کا یہ ہے کہ: گھوڑا کھانا حلال ہے، خواہ وہ عربی نسل کا ہو یا غیر عربی[1]، اور ان کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "**نهى رسول اللهﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل**"[2] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا اور گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دی) اور حضرت اسماء بنت ابی بکر کی حدیث ہے، وہ فرماتی ہیں کہ: "**نحرنا على عهد رسول اللهﷺ فرسا فأكلناه ونحن بالمدينة**"[3] (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ایک گھوڑا ذبح کیا، پھر ہم نے اسے کھایا جبکہ ہم مدینہ میں تھے)۔

اور حنفیہ کا راجح مذہب اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ گھوڑے کا گوشت کھانا کراہت تنزیہی کے ساتھ حلال ہے، اور ان کی دلیل اس

---

(۱) شقراق: اسے (قرطاس کے وزن پر) شِقراق اور (سِنَّور جَل کے وزن پر) شِرِقْرِق اور دوسرے نام دیئے جاتے ہیں، یہ ایک پرندہ ہے جس پر سبز، سرخ اور سفید رنگ کے چھینٹے پڑے ہوتے ہیں اور یہ حرم کی سرزمین میں ہوتا ہے جیسا کہ قاموس میں ہے۔

(۲) درباب: حنابلہ کی کتاب مطالب اولی النہی (۳۱۱/۶) میں اور دمیری کی حیاۃ الحیوان میں ایسا ہی آیا ہے درباب (دال مہملہ اور راء کے بعد باء موحدہ کے ساتھ)، ان حضرات نے اس کی صفت یہ بیان کی ہے کہ وہ ایک چتکبرا پرندہ ہے جو کوے اور شقراق کے مشابہ ہے لیکن ہم نے لغات اور معاجم میں سے کسی میں اس طرح نہیں دیکھا، بلکہ شیخ احمد رضا کی معجم متن اللغہ میں مادہ (قیق) کے تحت جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ابوزریق، قیق اور زریاب (شروع میں زاء اور راء کے بعد یاء کے ساتھ) یہ تینوں ایک ہی پرندہ کا نام ہے جو کہ پرندہ ہے اسی طرح دمیری نے حیاۃ الحیوان میں یہ بھی لکھا ہے کہ درباب (دال مہملہ کے ساتھ) کا نام لوگوں کے عرف میں ابوزریق اور قیق بھی ہے۔

---

(۱) البراذین: غیر عربی گھوڑا اور عراب: عربی گھوڑا۔

(۲) حضرت جابرؓ کی حدیث: "نهى رسول اللهﷺ يوم خيبر ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۴۸/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۵۴۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۳) حضرت اسماءؓ کی حدیث: "نحرنا على عهد رسول اللهﷺ فرسا ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶۴۸/۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱۵۴۱/۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

باب میں روایت کی گئی احادیث کا اختلاف اور سلف کا اختلاف ہے، لہذا احتیاط کی بنیاد پر انہوں نے گھوڑے کو مکروہ کہا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے کھانے میں آلۂ جہاد کو کم کرنا ہے"[1]۔

۴۵- اور کراہت تنزیہی کی بنیاد پر حنفیہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ گھوڑے کا جوٹھا اور اس کا دودھ پاک ہے، اس لئے کہ گھوڑے کے کھانے کی کراہت اس کی نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس کے احترام کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ وہ آلۂ جہاد ہے اور اس کو بڑھانے میں دشمن کو ڈرانا ہے[2]، جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ"[3] (اور ان کافروں کے لئے جس قدر تم سے ہوسکے ہتھیار سے اور پلے ہوئے گھوڑوں سے سامان درست رکھو کہ اس کے ذریعہ سے تم رعب جمائے رکھو ان پر جو کہ اللہ کے دشمن ہیں اور تمہارے دشمن ہیں)۔

حضرت حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہ کا مذہب مکروہ تحریمی کا ہے اور اسی طرح مالکیہ کا ایک قول حرام ہونے کا ہے، خلیل نے اپنی مختصر میں جزم کے ساتھ اسی کو اختیار کیا ہے[4]۔ اور ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً"[5] (اور گھوڑے اور خچر اور گدھے بھی پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کے لئے بھی)۔

تو سواری اور زینت پر اکتفاء کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ سب ماکول اللحم جانور نہیں ہیں، اس لئے کہ اگر وہ کھائے جاتے تو اللہ تعالیٰ فرماتا کہ تم اس سے کھاتے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے قبل اسی سورت میں فرمایا: "وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ" (اور اسی نے چوپایوں کو بنایا، ان میں تمہارے لئے جاڑے کا سامان ہے اور بھی بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے کھاتے بھی ہو)۔

اسی طرح وہ حدیث بھی ان کی دلیل ہے جو حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ: "أن النبي ﷺ: نهى عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير"[1] (نبی ﷺ نے گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کا گوشت کھانے اور ہر ذی ناب درندے اور ہر ذی مخلب پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا)۔

اور چونکہ حرام ہونے پر آیت اور حدیث کی دلالت قطعی نہیں ہے، اس لئے حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی کا حکم ہوا اور اسے حرام کہنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے، اس بنا پر کہ تحریم وسیع معنی کی بنیاد پر اس چیز کو ممنوع قرار دینا ہے جس کی دلیل قطعی یا ظنی ہو۔

نویں قسم: پالتو گدھا:

۴۶- شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح قول بھی یہی ہے کہ پالتو گدھے کا کھانا حرام ہے، اسی طرح کا مذہب حنفیہ کا ہے، اس لئے کہ انہوں نے اسے مکروہ تحریمی سے تعبیر کیا ہے جو ممانعت کا تقاضا

---

(۱) البدائع ۵/ ۳۸-۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۴۸، ۵/ ۱۹۳، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المقنع ۳/ ۵۲۸، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۶۶، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۷، حاشیۃ الرہونی وکنون ۳/ ۳۹۔

(۲) الدر المختار بحاشیۃ رد المحتار ۵/ ۱۹۳-۱۹۴۔ اور یہاں پر رد المحتار میں طحطاوی سے نقل کیا گیا ہے کہ اختلاف خشکی کے گھوڑے میں ہے اور جہاں تک آبی گھوڑے کا تعلق ہے تو وہ حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق حرام ہے۔

(۳) سورۂ انفال/ ۶۰۔

(۴) ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۷۔

(۵) سورۂ نحل/ ۸۔

(۱) حضرت خالدؓ کی حدیث: "نهى النبي ﷺ عن أكل لحوم الخيل والبغال..." کا ذکر ابن حزم (۷/ ۴۰۸ طبع المنیریہ) نے کیا ہے اور احمد وغیرہ نے اسے معلول کہا ہے، التلخیص میں ایسا ہی ہے (۴/ ۱۵۲ دار المحاسن)۔

کرتا ہے، خواہ وہ پالتو باقی ہو یا وحشی ہو گیا ہو، اور حرام یا مکروہ تحریمی ہونے کی دلیل حضرت انس بن مالک ؓ کی حدیث ہے کہ: "أن رسول اللہ ﷺ أمر منادیاً فنادی: إن الله ورسوله ينهيانكم عن لحوم الحمر الأهلية فإنها رجس، فأكفئت القدور وإنها لتفور باللحم"[۱] (رسول اللہ ﷺ نے ایک منادی کو حکم دیا تو اس نے اعلان کیا کہ اللہ اور اس کے رسول تمہیں پالتو گدھے کے گوشت سے منع کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ ناپاک ہے، پس ہانڈیاں الٹ دی گئیں جبکہ وہ گوشت کے ساتھ جوش مار رہی تھیں)۔

اور حضرت جابر بن عبد اللہ ؓ کی حدیث ہے کہ: "أن رسول اللہ ﷺ: نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية، وأذن في لحوم الخيل"[۲] (رسول اللہ ﷺ نے خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرمایا اور گھوڑے کے گوشت کی اجازت دی)۔

اور ابن حزم نے ذکر کیا ہے کہ پالتو گدھوں کی حرمت نبی ﷺ سے نو صحابہ کے واسطے سے ایسی سندوں کے ساتھ منقول ہے جو سورج کی طرح روشن ہیں، پس وہ تواتر کے ساتھ منقول ہے، اس لئے کسی کے لئے اس کے خلاف کی گنجائش نہیں[۳]۔

اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا کھانا مکروہ تنزیہی ہے۔

۴۷ - ابن قدامہ نے نقل کیا ہے کہ امام احمد ؒ نے فرمایا کہ نبی ﷺ کے پندرہ صحابہ نے پالتو گدھوں کو مکروہ قرار دیا ہے[۴]، اور ابن عبد البر نے فرمایا کہ آج اس کی حرمت میں علماء امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور ابن عباس اور عائشہ ؓ کا قول اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہر کی بنیاد پر تھا: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيْمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ"[۱] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے، مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا یہ کہ بہتا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو)۔

حضرت ابن عباس ؓ نے اس کی تلاوت کے بعد فرمایا: اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ حلال ہے، اور عکرمہ اور ابو وائل گدھوں کے کھانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

اور کاسانی نے نقل کیا ہے کہ بشر مریسی اس کی اباحت کے قائل تھے، خلاصہ کلام یہ کہ اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں:

(اول) تحریم یا کراہت تحریمی۔

(دوم) کراہت تنزیہی۔

(سوم) اباحت[۲]۔

---

(۱) حضرت انس ؓ کی حدیث: "أن رسول اللہ ﷺ أمر منادياً ينادي" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۵۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حضرت جابر ؓ کی حدیث کی تخریج پہلے گذر چکی (فقرہ نمبر: ۴۴)۔

(۳) المحلی ۷/ ۴۰۶-۴۰۷۔

(۴) مقصود یہ ہے کہ ان حضرات نے اسے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے، اس لئے کہ ابن قدامہ لکھتے ہیں: اکثر اہل علم پالتو گدھوں کو حرام سمجھتے ہیں۔ امام احمد =

= فرماتے ہیں کہ پندرہ صحابہ.... (دیکھئے: المغنی ۱۱/ ۶۵) تو ابن قدامہ کا اس عبارت سے اکثر کی تحریم پر استدلال کرنا اس کی دلیل ہے کہ مقصود وہ مکروہ تحریمی ہے جسے بہت سے فقہاء تحریم سے تعبیر کرتے ہیں، اور کاسانی حنفی البدائع میں لکھتے ہیں: (۵/ ۳۷) میں لکھتے ہیں: ہم لوگ پالتو گدھوں کے گوشت پر حرام کے لفظ کا اطلاق نہیں کرتے ہیں، اس لئے کہ مطلق حرام وہ ہے جس کی حرمت کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو اور جس کی حرمت محل اجتہاد ہو اسے (علی الاطلاق) حرام نہیں کہا جاتا ہے پس ہم اس کا مکروہ رکھتے ہیں اور عملی طور پر اس کے کھانے سے باز رہنے کو واجب کہتے ہیں اور حلت اور حرمت کے اعتقاد میں توقف کرتے ہیں۔

(۱) سورۂ انعام/ ۱۴۵۔

(۲) البدائع ۵/ ۳۷، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۱۷، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۳، المجموع ۹/ ۳۵، المغنی ۱۱/ ۶۵-۶۶، المحلی ۷/ ۴۰۶، ۴۰۷۔

دسویں قسم: خنزیر:

۴۸- خنزیر کا گوشت، چربی اور اس کے تمام اجزاء حرام ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ"[1] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا یہ کہ بہتا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو، کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے، یا جو شرک کا ذریعہ ہو کہ غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو)۔

۴۹- آلوسی لکھتے ہیں: صرف گوشت کا ذکر کیا گیا، حالانکہ اس کے باقی اجزاء بھی حرام ہیں، اس میں ظاہریہ کا اختلاف ہے[2] اس لئے کہ جانور کا جو حصہ کھایا جاتا ہے اس میں سب سے بڑا حصہ گوشت ہے اور اس کے باقی اجزاء اس کے تابع کی طرح ہیں، پھر آلوسی نے بیان کیا کہ خنزیر کے گوشت کو خاص طور پر ذکر کیا گیا، حالانکہ اس کے باقی اجزاء بھی حرام ہیں تاکہ اس چیز کی حرمت کا اظہار ہو جس کو

---

(۱) سورۂ انعام ۱۴۵۔

صاحب تفسیر المنار (۹۸/۴) اس کی حرمت کے سلسلہ میں شریعت کی حکمت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اللہ نے خنزیر کے گوشت کو حرام قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ گندا ہوتا ہے کیونکہ خنزیر کی سب سے زیادہ لذیذ غذا گندی اور نجس چیزیں ہیں اور وہ تمام ممالک میں نقصان دہ ہے جیسا کہ تجربہ سے ثابت ہے اور اس کے گوشت کا کھانا مہلک کیڑے کی (پیدائش) کا ایک سبب ہے اور کہا جاتا ہے کہ عفت اور غیرت میں اس کا برا اثر پڑتا ہے۔

مہلک کیڑا چنگل والا خبیث کیڑا ہے، انگریزی میں اس کا نام (ٹرچین Trichine) ہے وہ اپنے بلوغ کے مرحلے میں خنزیر کی آنت میں رہتا ہے اور انسان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور قلب کی طرف متوجہ ہوتا ہے پھر اس کے بعد وہ پٹھوں میں پھنس جاتا ہے خصوصاً سینہ، پہلو، گلا اور آنکھ کے پٹھوں میں اور اسی طرح دل اور پیٹ کے درمیان حائل پردہ میں اور اس کے بچے جسم میں کئی سالوں تک اپنی زندگی کو محفوظ رکھتے ہوئے باقی رہتے ہیں اور اس سے ایک نہایت خطرناک مرض پیدا ہوتا ہے جسے فرانسیسی زبان میں (ٹرچینوز Trichinose) کہا جاتا ہے جیسا کہ لاروس کبیر کے انسائیکلوپیڈیا میں ہے مادہ: (Trichine)۔

(۲) "اس میں ظاہریہ کا اختلاف ہے"، کہنا محل نظر ہے اس لئے کہ اس میں کسی کا = اختلاف نہیں ہے بلکہ ابن حزم ظاہری نے المحلی (۳۹۰/۷-۳۹۱، ۳۳۰) میں اس کے تمام اجزاء کے حرام قرار دیئے جانے پر اجماع نقل کیا ہے اور اسے ثابت مانا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: خنزیر کے کسی حصہ کو کھانا حلال نہیں ہے نہ اس کا گوشت، نہ چربی، نہ چمڑا، نہ پٹھا، نہ نرم ہڈی مثلاً کان اور ناک کی ہڈی، نہ اوجھ، نہ بھیجا، نہ ہڈی، نہ سر، نہ دودھ، نہ بال نر اور مادہ، چھوٹا اور بڑا سب برابر ہے اس کے بال سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے نہ تسبیح کے دانہ میں اسے استعمال کرنا جائز ہے اور نہ کسی اور چیز میں۔ جن لوگوں نے یہ اجماع نقل کیا ہے ان میں نیساپوری ہیں، چنانچہ وہ اپنی تفسیر میں لکھتے ہیں: "رہا خنزیر کا گوشت تو امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ خنزیر اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حرام ہے اور ذکر میں گوشت کو اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ انتفاع کا بڑا حصہ اسی سے متعلق ہے" (دیکھئے: تفسیر النیساپوری بہامش الطبری ۱۱۹/۴) لیکن بعض حنابلہ نے داؤد ظاہری کی طرف اس قول کو منسوب کیا ہے کہ خنزیر کے گوشت کے علاوہ دیگر اجزاء کا کھانا جائز ہے (دیکھئے: مطالب اولی النہی ۳۲۱/۶) یہ انتساب محل نظر ہے اس لئے کہ ابن حزم نے ظاہریہ کے امام داؤد ظاہری کے مذہب کا احاطہ کیا ہے لہٰذا یہ بات معقول نہیں معلوم ہوتی کہ وہ اس مسئلہ میں داؤد کے مذہب سے غافل رہ جائیں اگرچہ ان کا مذہب خلاف ہی کیوں نہ ہو بلکہ یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ اگر داؤد اس کی حلت کے قائل ہوں تو وہ اجماع کی حکایت کو تسلیم کر لیں جبکہ ابن حزم کی عادت یہ ہے کہ اگر داؤد کا مذہب کسی مسئلہ میں خلاف ہو تو وہ ان کا مذہب نقل کر دیتے ہیں اور ان کی مخالفت ظاہر کر دیتے ہیں اور اباضیہ کی کتاب "شرح النیل" میں ہے: اور گوشت کے علاوہ خنزیر کے دیگر اجزاء کے بارے میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ گوشت چمڑے، بال اور ہڈی کی طرح ہے جبکہ اس کی چکناہٹ دور ہو جائے، اور جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حرام صرف گوشت ہے ان کی دلیل ان کا یہ گمان ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول "...أو لحم خنزير فإنه رجس..." میں "ہ" کی ضمیر مضاف (یعنی لحم) کی طرف لوٹ رہی ہے پھر انہوں نے بحث کے آخر میں فرمایا: ہمارے اصحاب کے اثر میں یہ ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ خنزیر کا صرف گوشت حرام ہے وہ منافق ہے (دیکھئے: شرح النیل ۲۴/۱۷)۔

انہوں نے پاکیزہ سمجھا تھا اور تمام گوشتوں پر جسے فضیلت دی تھی اور اس کی حرمت کے واقع ہونے پر تعجب کا اظہار کیا تھا[1]۔

۵۰- اور اللہ تعالی کے قول: "أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ" میں (ہ) کی ضمیر عربی زبان میں جس میں قرآن نازل ہوا ہے اس چیز کی طرف لوٹ رہی ہے جو اس کے قریب مذکور ہے[2] اور وہ خود خنزیر ہے، پس قرآن سے صحیح طور پر ثابت ہوا کہ خنزیر بعینہ نجس ہے، پس وہ کل کا کل نجس ہے اور نجس کا جزء بھی نجس ہوتا ہے، اور نجس حرام ہے، اس سے پرہیز کرنا واجب ہے، پس پورا خنزیر حرام ہے، نہ اس سے اس کا بال مستثنی ہے اور نہ کوئی اور جزء۔

گیارہویں قسم: حشرات (کیڑے مکوڑے):

۵۱- حشرات کا اطلاق کبھی صرف کیڑوں پر ہوتا ہے اور کبھی اس کا اطلاق تمام چھوٹے جانوروں پر ہوتا ہے، خواہ وہ اڑنے والے ہوں یا نہ ہوں، اور یہاں دوسرا معنی مراد ہے جو زیادہ عام ہے[3]۔ اور حشرات کی دو قسمیں ہیں:

(۱) تفسیر روح المعانی ۴۲/۴۔

(۲) اگر یہ کہا جائے کہ ضمیر مضاف الیہ کے سوا دوسرے زیادہ قریب ذکر کئے گئے اسم کی طرف لوٹتا ہے اس لئے یہاں پر وہ موضوع سخن نہیں ہے بلکہ یہاں موضوع سخن مضاف ہے لہذا ضمیر اس کی طرف لوٹے گی، خواہ مضاف الیہ اس سے زیادہ قریب ہو تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر ضمیر مضاف الیہ (خنزیر) کی طرف لوٹ رہی ہے اس لئے کہ اس سے نئے معنی کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر یہاں مضاف کی طرف ضمیر کو لوٹایا جائے تو تاکید ہوگی۔

(۳) القاموس اور اس کی شرح تاج العروس، مادۃ (حشر)۔ اور تاج العروس مادۃ (ھمم) سے مستفاد ہوتا ہے کہ بعض لغوی کہتے ہیں کہ ھوام سانپ ہے اور ہر وہ زہریلا جانور جس کا زہر قاتل ہو اور وہ جانور جو زہریلا تو ہے لیکن اس کا زہر قاتل نہیں ہے مثلاً بھڑ اور بچھو تو اسے سوام (زہریلا) کہا جاتا ہے اور وہ جانور جو نہ قتل کرتا ہے نہ زہریلا ہے لیکن وہ زمین سے کھاتا ہے تو اسے ھوام

الف- وہ جانور جس میں بہنے والا خون ہے، اور اس کی مثال میں سے: سانپ، چوہا، چھچھوندر، گوہ، یربوع (چوہے کے مانند ایک جانور)، نیولا، اور سیہی ہے۔

ب- وہ جانور جن میں بہنے والا (ذاتی خون) نہیں ہے اور اس کی مثال میں سے چھپکلی، بچھو، عظاءۃ (چھپکلی کے مشابہ ایک جانور)[1] ،گھونگھا، مکڑا، چیچڑی، گبریلا، چیونٹی، پسو، ٹڈی، بھڑ، مکھی اور مچھر ہے۔

۵۲- اور حشرات کی اس تقسیم یعنی دم سائل والا ہونے یا نہ ہونے کا یہاں پر أطعمہ کے موضوع میں اس کے ماکول اللحم یا غیر ماکول اللحم ہونے میں کوئی اثر نہیں ہے، لیکن دوسرے موضوع میں اس کا اثر ہے اور وہ اس کی نجاست اور طہارت ہے، پس جس جانور میں بہنے والا خون ہے اس کا مردار ناپاک ہوگا اور وہ بہنے والی چیزیں جو قلیل مقدار میں ہوں اس سے ناپاک ہو جائیں گی بخلاف ان جانوروں کے جن میں دم سائل نہیں ہے، اسی بنا پر یہاں أطعمہ کے عنوان کے تحت دونوں قسموں کو کھانے کے جواز وعدم جواز کے لحاظ سے ان کے حکم کی یکسانیت کی بنیاد پر جمع کر دیا گیا ہے، اور چونکہ ٹڈی، گوہ اور کیڑا میں سے ہر ایک کا خاص حکم ہے، اس لئے ان میں سے ہر ایک کو علاحدہ

= کہا جاتا ہے مثلاً سیہی اور چوہا، یربوع (چوہے کے مانند ایک جانور) اور گبریلا۔
اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حشرات کا خاص اطلاق ھوام پر ہوتا ہے اور عام اطلاق چھوٹے چوپایوں پر ہوتا ہے جو ھوام، سوام اور قوام تشدید کے ساتھ ہامۃ، سامۃ اور قائمۃ کی جمع ہے جو واحد میں بھی میم مشدد ہے) کو شامل ہے اور یہاں یہی معنی مراد ہے۔

(۱) عظاءۃ: عین کے فتح کے ساتھ، چار پیروں والا ایک چھوٹا سا جانور ہے جو پیٹ کے بل چلتا ہے مصر میں تحلیہ کے نام سے مشہور ہے اور شام کے ساحلوں میں اسے سقایہ کہا جاتا ہے اسی کے اقسام میں سے ضباب (چھپکلی کے مشابہ ایک جانور جس کا جسم کھردرا اور دم لمبی ہوتی ہے) اور چھپکلی ہے (دیکھئے: المعجم الوسیط و معجم متن اللغہ) مادۃ (عظو)۔

علاحدہ ذکر کرنا بہتر معلوم ہوا۔

ٹڈی:

۵۳ - ٹڈی کے حلال ہونے پر امت کا اجماع ہے، اس کی حلت کے سلسلہ میں وہ حدیث وارد ہے جس میں فرمایا گیا: "أحلت لنا ميتتان ودمان، فأما الميتتان: فالجراد والحوت، وأما الدمان: فالطحال والكبد"[1] (ہمارے لئے دو مردے اور دو خون حلال کئے گئے ہیں، دو مردے ٹڈی اور مچھلی ہیں اور دو خون تلی اور کلیجی ہیں)۔

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ٹڈی کے ذبح کی ضرورت نہیں ہے، اور مالکیہ کہتے ہیں کہ ان کو ذبح کرنا ضروری ہے اس طور پر کہ بسم اللہ پڑھ کر اور نیت کر کے اس کے ساتھ کوئی ایسا عمل کیا جائے جس سے وہ جلد مر جائے۔

یہ بات قابل لحاظ ہے کہ شافعیہ نے ٹڈی کے ذبح کرنے اور اسے زندہ کاٹنے کو مکروہ قرار دیا ہے، اور اس کی صراحت کی ہے کہ اس کے مرجانے کے بعد اس کے پیٹ کی آلائش کو نکالے بغیر اس کو بھوننا اور تلنا جائز ہے، اور اس سے تیل ناپاک نہ ہوگا۔

اور راجح قول کی رو سے زندہ حالت میں ان کا بھوننا اور پکانا ان کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ اس میں ان کی ایذا رسانی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ٹڈی میں ایسا کرنا جائز ہے جیسا کہ مچھلی میں جائز ہے، لیکن یہ قول ان کے نزدیک ضعیف ہے، اس لئے کہ ٹڈی کی زندگی پائدار ہوتی ہے، مذبوح جانور کی زندگی کی طرح نہیں ہوتی، بخلاف اس مچھلی کے جسے پانی سے نکالا گیا ہو کہ اس کی زندگی مذبوح جانور کی زندگی کی طرح ہوتی ہے[1]۔

اور حنابلہ نے زندہ حالت میں اسے بھوننے اور پکانے کے سلسلہ میں ان کی مخالفت کی ہے، اس سلسلہ میں ان کا مذہب شافعیہ کے دوسرے قول کی طرح ہے، اور وہ زندہ بھوننے اور پکانے کا مباح ہونا ہے، اگر چہ اس میں ایذا رسانی ہے، اس لئے کہ یہ ایذا رسانی حاجت کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اس کی زندگی کبھی لمبی ہوتی ہے، لہذا اس کی موت کا انتظار کرنا دشوار ہوگا[2]۔

گوہ:

۵۴ - گوہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب ہے کہ وہ مباح ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "دخلت أنا وخالد بن الوليد مع رسول الله ﷺ بيت ميمونة، فأتي بضب محنوذ[3] فرفع رسول الله ﷺ يده، فقلت: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: "لا ولكنه لم يكن بأرض قومي فأجدني أعافه" قال خالد: فاجتررته فأكلته ورسول الله ﷺ ينظر" (میں اور خالد بن ولید رسول اللہ ﷺ کے ساتھ حضرت میمونہؓ کے گھر میں داخل ہوئے تو ان کے پاس بھنا ہوا گوہ لایا گیا تو رسول اللہ ﷺ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا، میں نے پوچھا: اے اللہ

---

(۱) حدیث: "أحلت لنا ميتتان ودمان..." کی روایت ابن ماجہ (۲/ ۱۰۷۳ طبع الحلبی) اور دارقطنی (۴/ ۲۷۲ طبع دار المحاسن) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعا کی ہے اور اس کی اسناد میں ضعف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ موقوف ہے البتہ حکما مرفوع ہے (التلخیص ۱/ ۲۵، ۲۶ طبع دار المحاسن)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۷، تحفۃ المحتاج بحاشیۃ الشروانی ۸/ ۱۷۳، ۱۷۵، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/ ۳۰۳۔

(۲) المسک میں گذرے ہوئے مراجع (فقرہ نمبر: ۱۸)۔

(۳) محنوذ کے معنی بھنے ہوئے کے ہیں اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "دخلت أنا وخالد بن الوليد..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۴۳ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کے رسول! کیا وہ حرام ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا نہیں، لیکن وہ میری قوم کی سرزمین میں نہیں تھا، اس لئے مجھے ناپسند ہے، حضرت خالد نے فرمایا کہ میں نے اس کو کھینچا اور کھایا اور رسول اللہ ﷺ دیکھ رہے تھے)۔

اور امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ گوہ حرام ہے، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو حضرت عبدالرحمن بن حسنہؓ سے مروی ہے کہ: "أنهم أصابتهم مجاعة في إحدى الغزوات مع رسول الله، فوجد الصحابة ضباباً فحرشوها وطبخوها، فبينما كانت القدور تغلي بها، علم بذلك الرسول ﷺ فأمرهم بإكفاء القدور فألقوا بها"[1] (رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک غزوہ میں ان حضرات کو سخت بھوک لگی، تو صحابہؓ نے کچھ گوہ کو پایا تو انہوں نے ان کا شکار کیا اور پکایا، اسی اثنا میں کہ ہانڈیاں ان کے گوشت کے ساتھ جوش مار رہی تھیں، رسول اللہ ﷺ کو اس کا علم ہوگیا تو آپ نے ہانڈیوں کو الٹ دینے کا حکم دیا، چنانچہ صحابہ نے اسے پھینک دیا)۔ اس کی صراحت کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے، جمہور نے اسے منسوخ قرار دیا ہے، اس لئے کہ اباحت والی حدیث بعد کی ہے، کیونکہ حضرت ابن عباسؓ اس میں موجود تھے اور نبی ﷺ سے ان کی ملاقات صرف مدینہ میں ہے۔

اور جن صحابہؓ نے گوہ کو مکروہ قرار دیا ہے، ان میں حضرت علی بن ابی طالب اور جابر بن عبد اللہؓ ہیں اور احتمال یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک کراہت تحریمی ہو اور یہ اس وقت تحریم کے قول کے موافق ہوگا،

(۱) حضرت عبدالرحمن بن حسنہ کی حدیث: "أنهم أصابتهم مجاعة في إحدى الغزوات..." کی روایت احمد (۱۹۶/۴ طبع المیمنیہ) اور ابن حبان (موارد الظمآن رص ۲۶۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اسے صحیح قرار دیا ہے (۶۶۵/۹-۶۶۶ طبع السلفیہ)۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ کراہت تنزیہی ہو[1] اور جو حضرات اسے مکروہ تنزیہی قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور حرمت کے دلائل متعارض ہیں، لہذا وہ احتیاطاً مکروہ تنزیہی ہوگا۔

کیڑا:

۵۵- فقہ کی کتابوں میں کیڑے کے بارے میں تفصیلات آئی ہیں، جو مختصراً درج ذیل ہیں:

حنفیہ فرماتے ہیں کہ بھڑ اور اس جیسے کیڑے جس کے اندر نفخ روح نہ ہوا ہو انہیں کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مردار نہیں ہے، اور اگر اس میں نفخ روح ہوجائے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، اسی بنا پر پنیر یا سرکہ یا پھلوں کو ان کے کیڑوں کے ساتھ کھانا جائز نہ ہوگا[2]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر کیڑا وغیرہ کھانے میں مرجائے اور کھانے سے ممتاز ہو تو اس کا نکالنا واجب ہوگا، اور اس کے ساتھ اسے کھایا نہیں جائے گا، اور اسے نکال دینے کے بعد کھانا پھینکا نہیں جائے گا، اس لئے کہ اس کا مردار پاک ہے۔

اور اگر کیڑا (جو کھانے میں مرگیا ہے) کھانے سے ممتاز نہ ہو بلکہ اس میں مخلوط ہوگیا ہو اور رل مل گیا ہو تو کھانے کو پھینک دیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں جو مردہ کیڑا ہے وہ اگرچہ پاک ہے لیکن اس کا کھانا حلال نہیں ہے، لہذا اسے کتے یا بلی یا چوپائے کے سامنے ڈال دیا جائے گا، إلا یہ کہ مل جانے والا کیڑا تھوڑا ہو۔

اور اگر وہ نہ مرا ہو تو کھانے کے ساتھ اس کا کھانا جائز ہے، یہ سب

(۱) المحلی لابن حزم ۴۳۱/۷۔

(۲) البدائع ۳۵/۵-۳۶، حاشیہ ابن عابدین ۹۴/۵، الخانیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۳۵۸/۳۔

اس صورت میں ہے جبکہ کیڑا وغیرہ کھانے میں نہ پیدا ہوا ہو، (یعنی اس میں اس کی نشو ونما نہ ہوئی ہو) خواہ وہ میوہ ہو یا غلہ یا کھجور، اور اگر وہ اسی میں پیدا ہوا ہو تو ان کے نزدیک اس کے ساتھ اس کا کھانا جائز ہے، خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، اور اس میں مر گیا ہو یا زندہ ہو، الگ تھلگ ہو یا مخلوط ہو[1]۔

اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی صورت میں وہ لوگ تابع ہونے کے مفہوم کا لحاظ کرتے ہیں۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ کھانے کی چیز مثلاً سرکہ اور میوہ میں پیدا ہونے والے کیڑے کا کھانا تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے:

اول: یہ کہ کھانے کے ساتھ کھایا جائے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، اگر تنہا کھایا جائے تو حلال نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ انہیں تنہا منتقل نہ کیا جائے، پس اگر تنہا منتقل کیا جائے تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، اور ان دونوں شرطوں میں بھی تابع ہونے کے معنی کی رعایت کی گئی ہے۔

سوم: اگر کھانا سیال ہو تو اس کے مزہ یا رنگ یا بو میں تبدیلی واقع نہ ہوئی ہو، پس اگر ان میں سے کوئی ایک بدل گئی ہو تو اس کا کھانا اور پینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ ناپاک ہے۔

اور کیڑے پر اس گھن کو قیاس کیا جائے گا جو کھجور اور لوبیا جیسی چیزوں میں پیدا ہو جاتا ہے جبکہ وہ دونوں پکا دیئے جائیں، تو ان کا کھانا حلال ہے جب تک کہ پانی میں تبدیلی پیدا نہ کر دے۔ اسی طرح اگر شہد وغیرہ میں چیونٹی پڑ جائے اور اسے پکا دیا جائے[2]۔

اور امام احمد نے کیڑا لگے ہوئے لوبیا کے بارے میں فرمایا کہ اس سے پرہیز کرنا مجھ کو زیادہ پسند ہے، اور اگر وہ گندا نہ ہوا ہو تو مجھے امید ہے کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہ ہوگا۔ اور انہوں نے کیڑے لگی ہوئی کھجور کے بارے میں کئے گئے سوال کے جواب میں فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے[1]، اور نبی ﷺ سے مروی ہے کہ: "أنه أتي بتمر عتيق فجعل يفتشه يخرج السوس منه" (آپ کے پاس پرانی کھجوریں لائی گئیں تو آپ ﷺ ان میں تلاش کر کے ان سے کیڑا نکالنے لگے)[2]۔ ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ یہ زیادہ بہتر ہے۔

باقی حشرات:

۵۶- ٹڈی، گوہ اور کیڑے کے علاوہ باقی حشرات کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کی تین رائیں ہیں:

اول: حشرات کی تمام اقسام حرام ہیں، اس لئے کہ وہ خبیث چیزوں میں شمار کی جاتی ہیں، کیونکہ سلیم الطبع لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں، حنفیہ کا یہی مذہب ہے[3]۔

دوم: اس کی تمام قسمیں اس شخص کے لئے حلال ہیں جس کے لئے نقصان دہ نہ ہوں، مالکیہ کا مذہب یہی ہے، لیکن انہوں نے حلال ہونے کے لئے ذبح کی شرط لگائی ہے، پس اگر وہ ان جانوروں میں سے ہے جن میں دم سائل نہیں ہے تو ٹڈی کی طرح ان کو ذبح کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے، اور اگر ان جانوروں میں سے ہو جن میں دم سائل ہے تو ان کا ذبح گردن کے سامنے سے حلقوم

---

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۰۷۔

---

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱۳، المغنی ۸/ ۶۰۵۔

(۲) نبی ﷺ کی اس روایت "أنه أتي بتمر عتيق فجعل يفتشه يخرج السوس منه" کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت انس بن مالکؓ سے کی ہے اور منذری نے کہا کہ یہ حدیث مرسل ہے (عون المعبود ۳/ ۴۲۶ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۱۰۶ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) الخانیہ برحاشیہ الفتاوی الہندیہ ۳/ ۳۵۸۔

اور دونوں رگوں کو کاٹ کر نیت کے ساتھ بسم اللہ پڑھ کر ہوگا۔

اور مالکیہ نے چوہے کے بارے میں فرمایا کہ اگر ان کا نجاست تک پہنچنا معلوم ہو تو وہ مکروہ ہے اور اگر وہاں تک پہنچنا معلوم نہ ہو تو مباح ہے[1]۔

سوم: تفصیل ہے، اس کی بعض قسمیں حرام ہیں اور بعض حلال۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ وبر (بلی سے چھوٹا ایک جانور جس کی دم اور کان چھوٹے چھوٹے ہوتے ہیں) ام حبین (گرگٹ کے مشابہ ایک جانور) یربوع (چوہے کے مشابہ ایک جانور جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی اور دم لمبی ہوتی ہے) ابن عرس (نیولا) اور سیہی مباح ہیں، ام حبین تو اس لئے مباح ہے کہ وہ گوہ کے مشابہ ہے، اور باقی دوسرے اس لئے کہ وہ خبیث نہیں ہیں[2]۔

اور حنابلہ نے سیہی اور نیولے میں شافعیہ سے اختلاف کیا ہے، اور ان دونوں کو حرام قرار دیا ہے اور وبر (بلی سے چھوٹا ایک جانور) اور یربوع کے بارے میں ان سے دو روایتیں ہیں، اباحت والی روایت زیادہ صحیح ہے[3]۔

بارہویں قسم: متولدات (دو قسم کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانور)، ان ہی میں سے خچر ہے:

۵۷-متولدات سے مراد وہ جانور ہیں جو دو قسم کے جانوروں سے پیدا ہوں، اور ان کی تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: وہ جانور جو دو حلال جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں، وہ بغیر کسی اختلاف کے حلال ہیں۔

دوسری قسم: وہ جانور جو ایسے دو نوع کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں جو حرام ہیں یا مکروہ تحریمی، یہ بالاتفاق حرام یا مکروہ تحریمی ہیں۔

تیسری قسم: وہ جانور جو ایسے دو نوع کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوئے ہوں جن میں سے ایک حرام یا مکروہ تحریمی ہو اور دوسرا حلال ہو، خواہ مباح ہو یا مکروہ تنزیہی ہو، اس قسم کی مثال میں خچر ہے، اس کے حکم میں تفصیل ہے۔

۵۸- شافعیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ خچر اور اس قسم کے دوسرے جانور جن دو جانوروں سے پیدا ہوئے ہوں ان میں جو حرام ہیں ان کے تابع ہوں گے[1]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اس تابع ہونے کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جبکہ دونوں صنفوں سے پیدا ہونے کا علم ہو، لہذا اگر بکری نے کتیا جنی اور یہ معلوم نہیں کہ کتے نے اس کے ساتھ جفتی کی ہے تو وہ حلال ہے، اس لئے کہ اس کا یقین نہیں ہے کہ اس کی ولادت کتے سے ہوئی ہے، اس لئے کہ کبھی کبھی اصل کی صورت کے خلاف بچہ پیدا ہوتا ہے، اگرچہ ورع تقوی کا تقاضا یہ ہے کہ اسے چھوڑ دیا جائے۔

اور ان کے اس قول کی دلیل کہ بچہ دونوں اصلوں میں سے ارذل کے تابع ہوگا یہ ہے کہ وہ ان دونوں سے پیدا ہوا ہے، اس لئے اس میں حلت وحرمت دونوں جمع ہوگئیں، لہذا احتیاطاً حرمت کے پہلو کو ترجیح دی جائے گی، اور یہ فقہی قاعدہ ہے کہ اگر مانع اور مقتضی یا محرم اور

(۱) الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۱، ۸۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۵، الصاوی علی الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۳، اس مسئلہ میں متاخرین فقہاء مالکیہ کی دوسری تفصیلات بھی ہیں جنہیں وہاں دیکھا جائے۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴۔

(۳) المقنع ۳/ ۵۲۶، ۵۲۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۰۹، ۳۱۴۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۴، ۱۴۶، المقنع ۳/ ۵۲۷، المغنی مع الشرح الکبیر ۱۱/ ۶۶۔

مبیح میں تعارض ہو تو احتیاطاً ممانعت اور حرمت کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوتی ہے[1]۔

۵۹- اور حنفیہ کے نزدیک خچر ماں کے تابع ہے، لہذا وہ خچر جس کی ماں گدھی ہے اس کا گوشت کھانا ماں کے تابع ہونے کی بنا پر مکروہ تحریمی ہوگا، اور جس کی ماں گھوڑی ہے اس میں وہ اختلاف جاری ہوگا جو گھوڑے میں ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور صاحبین کے نزدیک مباح ہوگا، اور اگر فرض کیا جائے کہ وہ گدھے اور گائے سے پیدا ہوا ہے، یا گھوڑا اور گائے سے، تو وہ اپنی ماں کے تابع ہونے کی وجہ سے تمام حنفیہ کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے حلال ہوگا جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور خچر کے بارے میں جو کچھ کہا جاتا ہے وہی ہر اس جانور کے بارے میں کہا جائے گا جو دو قسم کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہوا ہو[2]، پس حنفیہ کے نزدیک ماں کے تابع ہونا ہی اصل ہے۔

اور درمختار اور اس پر ابن عابدین کے حاشیہ رد المحتار[3] سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار ماں کا ہے، اگرچہ ماکول اللحم جانور نے ایسے جانور کو جنم دیا جس کی صورت غیر ماکول جانور کی ہے جیسا کہ اگر کوئی بکری کسی بھیڑیا کو جنم دے تو وہ حلال ہے[4]۔

۶۰- مالکیہ بھی تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ اس کے قائل ہیں کہ جانور حکم میں ماں کے تابع ہوگا، چنانچہ وہ اس قاعدے میں یہ شرط لگاتے ہیں کہ دو قسم کے جانوروں کے ملاپ سے جو بچہ پیدا ہوا ہو وہ حرام جانور کے ہم شکل نہ ہو، کہ ایسی صورت میں وہ حرام ہوگا خواہ ماں حلال ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ اگر بکری خنزیر جنے، اسی طرح وہ اس حلال جانور کے کھانے کو بھی جائز قرار نہیں دیتے جسے کسی حرام جانور نے جنم دیا ہو جیسے کہ (قاعدہ کے مطابق) بکری جو گدھی سے پیدا ہوئی ہو اور نہ اس کے برعکس صورت کو وہ جائز کہتے ہیں، مثلاً (قاعدہ کے خلاف) گدھی جو بکری سے پیدا ہوئی ہو لیکن یہ بچہ جو حلال جانور کی صورت میں کسی حرام ماں سے پیدا ہوا اگر اس کی نسل ہو تو ان کے نزدیک اس کی نسل کھائی جائے گی بشرطیکہ وہ حلال جانور کی صورت میں ہو، اس لئے کہ نسل اپنی حرام ماں سے دور ہوگی۔

اور خچر کے بارے میں ان کے دو قول ہیں:

اول۔ وہ حرام ہے اور مشہور قول یہی ہے۔

دوم۔ مکروہ ہے[1]، بغیر اس تفریق کے کہ اس کی ماں گھوڑی ہے یا گدھی، تولد کے قاعدہ کے علاوہ ان دوسری دلیلوں پر اعتماد کرتے ہوئے جو خصوصی طور پر خچر سے متعلق ہیں۔

۶۱- اور جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ خچر اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس کے پیٹ سے نکلنے سے قبل اس کا جزء تھا، لہذا حلت، حرمت اور کراہت میں اس کا حکم اصل کی طرح ہوگا، پس یہ حکم استصحاب حال کے طور پر اس کے پیٹ سے نکلنے کے بعد بھی باقی رہے گا۔

اور جن حضرات نے اس کو حرام یا مکروہ تحریمی کہا ہے، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً"[2] (اور گھوڑے اور خچر اور گدھے بھی پیدا کئے تاکہ تم ان پر

---

(۱) المجلہ وشروحہا، دفعہ ۴۶/۳۔

(۲) البدائع ۵/۳۷۔

(۳) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۵۰، ۵/۱۹۷۔

(۴) یہ اس کے خلاف ہے جو حاشیہ ابن عابدین میں ہے تو یا تو یہ اس بات پر مبنی ہو کہ مشابہت کے غلبہ کا اعتبار ہے (جیسا کہ ملا مسکین نے فرمایا) یا اس بات پر مبنی ہو کہ ماں کے تابع ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ پیدا ہونے والا جانور جنس میں باپ کے مخالف ہو۔

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/۱۱۷، بدایۃ المجتہد ۱/۴۵۵، الخرشی علی خلیل ۱/۸۶۔

(۲) سورۂ نحل/۸۔

سوار ہو اور زینت کے لئے بھی)۔

اس آیت نے اس کی خصوصیات کو بیان کر دیا کہ وہ سواری اور زینت کے کام آتے ہیں، اور احسان جتلانے کے مقام میں یہ آیت کھانے کے ذکر سے ساکت رہی، اس سے پتہ چلا کہ وہ غیر ماکول جانور ہیں۔

اور ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ قول بھی ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "حرم رسول الله ﷺ -يعني يوم خيبر- لحوم الحمر الإنسية ولحوم البغال، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير"[1] (رسول اللہ ﷺ نے (خیبر کے دن) پالتو گدھوں کے گوشت کو اور خچروں کے گوشت کو اور ہر ذی ناب درندے اور ہر ذی مخلب پرندے کے گوشت کو حرام قرار دیا)۔

اور حضرت خالد بن ولیدؓ کی حدیث یہ ہے کہ: "نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر والخيل والبغال"[2] (رسول اللہ ﷺ نے گدھوں، گھوڑوں اور خچروں کے گوشت سے منع فرمایا)۔

(۱) حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث: "حرم رسول الله ﷺ -يعني يوم خيبر- لحوم الحمر الإنسية..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن اور غریب ہے اور شوکانی نے کہا کہ حضرت جابر کی حدیث کی اصل صحیحین میں ہے اور وہ انہی الفاظ کے ساتھ ایسی سند سے ہے جس میں کوئی حرج نہیں ہے (تحفۃ الاحوذی ۵/ ۵۳ - ۵۴ شائع کردہ السلفیہ ۸/ ۱۱۶ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

(۲) حضرت خالد کی حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر والخيل والبغال" کی روایت طحاوی نے مشکل الآثار میں (۴/ ۱۶۵ طبع دائرۃ المعارف النظامیہ) عکرمہ بن عمار کے طریق سے انہوں نے یحییٰ بن ابی کثیر سے انہوں نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اور انہوں نے فرمایا کہ محدثین حضرات عکرمہ کی حدیث کو جو یحییٰ سے منقول ہے ضعیف قرار دیتے ہیں اور اسے حجت قرار نہیں دیتے اور شوکانی نے اس حدیث کی سند اور متن پر تفصیل سے کلام کیا ہے جس سے اس کا ضعف واضح ہوتا ہے (نیل الاوطار ۸/ ۱۱۴ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

اور جن حضرات نے مکروہ تنزیہی کہا ہے، ان کی دلیل آیات اور احادیث سابقہ کے درمیان اور اللہ تعالیٰ کے قول: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا..." کے درمیان تطبیق دینا ہے، چنانچہ انہوں نے اس اخیر کی آیت پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ وہ حرام نہیں ہے، اور اس کی اباحت بھی واضح نہیں ہے، اس لئے کہ پہلی آیت اور احادیث کی دلالت میں اختلاف ہے، اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ مکروہ تنزیہی ہے۔

اور جو لوگ اباحت کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "يَأَيُّهَا النَّاسُ كُلُوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّبًا" (اے لوگو! جو چیزیں زمین میں موجود ہیں ان میں سے حلال پاک چیزوں کو کھاؤ)۔

نیز فرمایا: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" (حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے) اور اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کی حرمت واضح طور پر بیان فرما دی ان میں خچر کی حرمت نہیں ہے، لہذا وہ حلال ہے۔

اور یہ کہنا کہ چونکہ وہ گدھے سے پیدا ہوا ہے اس لئے اس کا حکم اسی کے مثل ہوگا یہ قول صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ جس دن اس میں روح پھونکی گئی گدھے سے الگ اس کا وجود ہو گیا اور اس کا جزء نہیں رہا[1]۔

(۱) ان دلائل کو گذشتہ مراجع میں دیکھئے فقرہ ۵۷، ۵۸، ۵۹۔
دو قسموں کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے ان جانوروں کی کچھ صورتوں کے احکام میں فقہاء کا اختلاف قاری کو عجیب و غریب نظر آئے گا، مثلاً اگر بکری نے خنزیر یا گدھی کو جنم دیا یا گدھی نے بکری کو جنا یا کتے اور بکری کے درمیان ایسا جانور پیدا ہو جسے دونوں سے مشابہت ہے کہ اس کا سر ایک کے مشابہ ہے اور باقی جسم دوسرے کے، اس طرح کی اور دوسری مثالیں۔
تو ہم بھی اس سلسلہ میں یہ کہتے ہیں کہ نئے علمی انسائیکلوپیڈیا تصالب (یعنی مختلف

تیرہویں قسم: وہ حیوانات جنہیں اہل عرب اپنے ملک میں نہیں جانتے ہیں:

۶۲ - اس قسم سے مراد وہ جانور ہیں جو پہلے اہل عرب کے نزدیک، جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہے، ان کے شہروں میں غیر مشہور تھے، اور ان جانوروں کے مشابہ تھے جن کو وہ پاکیزہ سمجھتے تھے یا خبیث سمجھتے تھے۔

پس جو ان جانوروں کے مشابہ ہو جن کو انہوں نے پاکیزہ سمجھا تو ان کا کھانا حلال ہے اور جو ان جانوروں کے مشابہ ہو جن کو انہوں نے خبیث سمجھا تو وہ حرام یا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ"[1] (لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا کیا جانور ان کے لئے حلال کئے گئے ہیں؟ آپ فرما دیجئے کہ تمہارے لئے کل پاک جانور حلال رکھے گئے ہیں)۔ یعنی تم نے جن کو پاکیزہ سمجھا وہ حلال ہے، اس لئے کہ وہی سوال کرنے والے تھے جن کو جواب دیا گیا۔

نیز اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" (اور گندی چیزوں کو ان پر حرام فرماتے ہیں) یعنی جس کو انہوں نے خبیث سمجھا، پس جن لوگوں کا پاکیزہ سمجھنا یا ناپاک سمجھنا معتبر ہے، وہ صرف اہل حجاز ہیں، اس لئے کہ اللہ کی کتاب ان پر نازل ہوئی اور وہی سب سے پہلے اس کے مخاطب بنے، اور ان میں سے اہل شہر کا اعتبار ہے، اہل بادیہ کا نہیں، اس لئے کہ یہ لوگ ضرورت کی بنیاد پر جو پاتے ہیں، کھا لیتے ہیں، خواہ وہ کچھ بھی ہو۔

پس جو حجاز کے شہروں میں پائے جانے والے جانوروں میں سے نہ ہو تو ان کے شہروں میں پائے جانے والے جس جانور سے وہ زیادہ قریبی مشابہت رکھتا ہو اس کی طرف اسے لوٹایا جائے گا، پس اگر وہ ان جانوروں کے مشابہ ہو جن کو انہوں نے پاکیزہ سمجھا ہے تو وہ حلال ہوگا، اور اگر وہ ان جانوروں کے مشابہ ہو جن کو انہوں نے خبیث سمجھا ہے تو وہ حرام ہوگا، اور ان کے پاس جو جانور ہیں اگر ان میں سے کسی کے مشابہ نہ ہو تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے تحت داخل ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً....."[1] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آتے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو کھائے مگر یہ کہ مردار ہو)۔

یہ حنفیہ کا مذہب ہے[2]، اور شافعیہ اور حنابلہ نے تھوڑے سے اختلافات کے ساتھ جن کا علم ان کی کتابوں کی مراجعت سے ہوگا اس جیسے حکم کی صراحت کی ہے[3]۔

۶۳ - اور مالکیہ ہر اس جانور کو حلال قرار دیتے ہیں جس کے حرام ہونے کے سلسلہ میں کوئی نص نہیں ہے[4]، پس مالکیہ خبیات کی تفسیر

= حیوانات اور نباتات کے درمیان تولیدی عمل) جسے فرانسیسی میں (Hybridation) کہا جاتا ہے کے بارے میں جو کچھ لکھتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ عالم حیوان میں مختلف انواع (Especes) (مثلاً بکری اور کتے، گدھے اور گائے کے درمیان) یہ تولیدی عمل ناممکن ہے، البتہ ایک ہی نوع کی مختلف نسلوں (Races) اور اصناف (Varietes) کے مابین یہ عمل ممکن ہے (دیکھئے انسائیکلوپیڈیا لاروس لفظ (Hybridation)) اور دو قسم کے جانوروں کے ملاپ سے پیدا ہونے والے جانوروں کے حکم کے سلسلہ میں فقہاء کا کلام ہم نے اسی طرح نقل کر دیا جیسا کہ وہ اپنے مصادر میں آیا ہے فقہ کے نقل کرنے میں امانت کو ملحوظ رکھتے ہوئے اسی کے ساتھ اس نوٹ کا بھی اضافہ کر دیا گیا۔

(۱) سورۂ مائدہ / ۴۔

---

(۱) سورۂ انعام / ۱۴۵۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵ / ۱۹۴۔

(۳) البجیرمی علی الخطیب ۴ / ۲۵۷، مطالب اولی النہی ۶ / ۳۳۱۔

(۴) الشرح الصغیر ۱ / ۳۲۲۔

میں اہل حجاز عرب کے پاکیزہ یا خبیث سمجھنے اور وہاں کے جانوروں کے مشابہ ہونے کو بنیاد نہیں بناتے ہیں، اور اس پر جن چیزوں سے استدلال کیا گیا ہے وہ درج ذیل تین آیات کا مجموعہ ہے: اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا" (اللہ نے پیدا کیا تمہارے فائدے کے لئے جو کچھ بھی زمین میں موجود ہے سب کا سب) اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوْحِيَ إِلَيَّ..." اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ"[1] (حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلادی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے)، پس ان تینوں آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ حرام وہ ہے جسے پہلی آیت کے عموم سے نص نے مستثنیٰ کردیا ہے، لہذا اس کے ماسوا مباح قرار دیئے جانے والے عموم میں داخل ہوگا۔

وہ حلال جانور جو کسی عارضی سبب سے حرام یا مکروہ ہوجاتے ہیں:

۶۴ - کچھ ایسے عارضی حالات بھی ہیں جو حلال جانوروں کی بعض قسموں کے کھانے کو شرعاً حرام یا مکروہ بنادیتے ہیں، خواہ ان کو شرعاً مقبول طریقہ سے ذبح کیا گیا ہو، لہذا جب حرمت یا کراہت کے عارضی اسباب ختم ہوجائیں گے تو جانور بغیر کسی حرج کے دوبارہ حلال ہوجائے گا۔ ان عارضی اسباب میں سے بعض وہ ہیں جن کا تعلق انسان سے ہے، اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق خود حیوان سے ہے، اور بعض وہ ہیں جن کا تعلق بیک وقت ان دونوں سے ہے۔ اس کا بیان درج ذیل ہے:

(۱) پہلی آیت سورۂ بقرہ کی ہے/۲۹، دوسری سورۂ انعام/۱۴۵ کی اور تیسری سورۂ انعام/۱۱۹ کی ہے۔

تحریم کے عارضی اسباب:

الف - حج یا عمرہ کا احرام باندھنا:

۶۵ - یہ وہ سبب ہے جو انسان سے متعلق ہے، پس حج یا عمرہ کے احرام کی حالت میں محرم پر خشکی کا شکار کرنا حرام ہے، جب تک کہ وہ شخص محرم رہے اور اپنے احرام سے حلال نہ ہو، پس اگر محرم اس قسم کے کسی جانور کا شکار کرے یا اسے روک کر رکھے پھر ذبح کرے تو اس کا گوشت خود اس کے محرم قاتل اور دوسروں پر مردار کی طرح حرام ہوگا، خواہ اس نے اس کا شکار حرم مکی میں کیا ہو یا اس کے باہر، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ..."[1] (اے ایمان والو! شکار کومت مارو جبکہ تم حالت احرام میں ہو)۔

۶۶ - اور خشکی کے شکار سے مراد بھاگنے والا جنگلی جانور ہے، جو غیر پالتو ہو مثلاً ہرن اور کبوتر۔

اور رہا پالتو جانور جیسے پالتو پرندے اور چوپایوں میں سے مویشی جانور تو وہ محرم اور غیر محرم سب کے لئے حلال ہیں، اسی طرح پانی کے جانور مطلقاً حلال ہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا"[2] (تمہارے لئے دریا کا شکار پکڑنا اور اس کا کھانا حلال کیا گیا ہے تمہارے انتفاع کے واسطے، اور مسافروں کے واسطے اور خشکی کا شکار پکڑنا تمہارے لئے حرام کیا گیا ہے جب تک تم حالت احرام میں رہو)۔

اور اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے[3]۔

(۱) سورۂ مائدہ/۹۵۔
(۲) سورۂ مائدہ/۹۶۔
(۳) الدسوقی ۲/۴۷۔

ب-حرم مکی کے حدود میں شکار کا پایا جانا:

٦٧-حرم مکی کے حدود میں مکہ مکرمہ اور حج کے احکام میں مقررہ حدود کی احاطہ کرنے والی زمین داخل ہے، جو حدود حرم کے نام سے مشہور ہے، اور یہ ایسا سبب ہے جو خود جانور سے متعلق ہے، اور وہ اس کا امن دینے والے حرم کی حفاظت میں ہونا ہے، پس خشکی کے حلال شکار میں سے کوئی جانور حدود حرم میں رہتا ہے یا اس میں داخل ہوتا ہے اور پہلے سے اس کا مالک نہیں ہے، اگر اسے قتل یا ذبح کیا جائے یا زخمی کیا جائے تو اس کا گوشت مردار کی طرح حرام ہوگا، خواہ اس کا قاتل غیر محرم ہو، اور یہ اس جگہ کے احترام کی وجہ سے ہے جو اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہے: "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا"[1] (جو اس میں داخل ہوگا وہ مامون ہوگا)۔

اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث سے ثابت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "قال رسول الله يوم فتح مكة: إن هذا البلد حرام لا يعضد شوكه، ولا يختلى خلاه، ولا ينفر صيده"[2] (رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے دن فرمایا کہ یہ شہر حرام ہے، اس کا کانٹا نہیں کاٹا جائے گا اور اس کی تازہ گھاس نہیں اکھاڑی جائے گی اور اس کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا)۔

یہ جمہور کا مذہب ہے۔

٦٨-کچھ اجتہادات ایسے بھی ہیں جن کی رو سے حرم مدنی کے جانور میں بھی اس تحریم کے جاری ہونے کی رائے پیش کی جاتی ہے، اور وہ رسول اللہ کا شہر (مدینہ منورہ) اور وہ زمین ہے جو نصوص میں مقررہ

(١) سورۂ آل عمران/ ٩٧۔

(٢) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: "إن هذا البلد حرام..." کی روایت بخاری (فتح الباری ٣/ ٤٤٩ طبع السلفیہ) اور مسلم (٢/ ٩٨٦-٩٨٧ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

حدود تک مدینہ کا احاطہ کرتی ہے، اور اس سلسلہ میں حضرت علیؓ کی مرفوع حدیث ہے: "المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، لا يختلى خلاها ولا ينفر صيدها"[1] (مدینہ عیر سے ثور تک حرم ہے، اس کی تازہ گھاس کو نہیں کاٹا جائے گا اور اس کے شکار کو نہیں بھگایا جائے گا)۔ اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور حکم اور دلیل کے لحاظ سے اس کی تفصیل اور حرمین شریفین کے حدود کا بیان حج اور صید کے عنوان میں ملاحظہ کیا جائے۔

اور حرم کے شکار اور محرم کے شکار کے سلسلہ میں بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ وہ صرف شکار کرنے والے پر بطور سزا کے حرام ہوگا، اور صرف اس کے حق میں مردار کی طرح شمار کیا جائے گا، لیکن بذات خود اس کا گوشت حلال ہوگا، لہذا شکار کرنے والے کے علاوہ دوسروں کے لئے اس کا کھانا حلال ہوگا، یہ شافعیہ کا ایک مرجوح قول ہے[2]۔

اور کچھ حضرات کی رائے یہ ہے کہ محرم کا شکار حدود حرم سے باہر صرف شکار کرنے والے پر حرام ہوگا، اور دوسرے حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ شکار اپنے شکاری اور دوسرے محرموں پر حرام ہوگا، جو لوگ حلال ہیں ان پر نہیں[3]۔

(١) حضرت علیؓ کی حدیث: "المدينة حرم..." کے پہلے حصے (یعنی "المدينة حرم ما بين عير وثور") کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے اور دوسرے حصے (یعنی "لا يختلى خلاها ولا ينفر صيدها...") کی روایت ابوداؤد نے حضرت علیؓ سے مرفوعاً کی ہے۔ شوکانی لکھتے ہیں کہ اس کے رجال صحیح کے رجال ہیں اور اس کی اصل صحیحین میں ہے (فتح الباری ٤/ ٣٣ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ٢/ ٩٩٤-٩٩٥ طبع عیسی الحلبی، سنن ابی داؤد ٢/ ٥٣٤ طبع استنبول، نیل الاوطار ٥/ ١٠٠-١٠١ طبع دار الجیل)۔

(٢) المجموع للنووی ٧/ ٣٣٠، ٣٣٤۔

(٣) المجموع ٧/ ٣٣٠، الشرح الکبیر المغنی کے نیچے ١١/ ٢٥٠۔

کراہت کا عارضی سبب:

(نجاست کھانے والے جانور):

۶۹ - یہاں ان جانوروں کو بیان کرنا مقصود ہے جو مباح الاصل ہیں، لیکن کسی عارضی سبب کی بنا پر جو اس کراہت کا تقاضا کرتا ہو ان کا کھانا مکروہ ہوجاتا ہے، لہذا جب عارض ختم ہوجائے گا تو کراہت بھی ختم ہوجائے گی، اور فقہاء نے اس قسم میں صرف نجاست کھانے والے جانوروں کا تذکرہ کیا ہے (۱)۔

کاسانی لکھتے ہیں: **جلالہ** وہ اونٹ یا گائے یا بکری ہے جن کی عام خوراک نجاستیں ہوں، لہذا ان کا کھانا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ روایت ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحوم الإبل الجلالة" (۲) (رسول اللہ ﷺ نے نجاست کھانے والے اونٹ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس کی اکثر خوراک نجاستیں ہوں تو اس کا گوشت متغیر اور بدبودار ہوجائے گا، لہذا بدبودار طعام کی طرح اس کا کھانا مکروہ ہوگا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ "أن رسول الله ﷺ نهى عن الجلالة أن تشرب ألبانها" (۳) (آپ ﷺ نے نجاست کھانے والی مادہ جانور کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے)، اور اس لئے کہ جب اس کے گوشت کا مزہ بدل جائے گا تو اس کے دودھ کا مزہ بھی بدل جائے گا۔

اور اس پر سوار ہونے کی ممانعت سے متعلق جو روایت ہے وہ اس بات پر محمول ہے کہ وہ بدبودار ہوگئی ہو، لہذا اس کے استعمال سے بھی باز رہے گا تاکہ لوگ اس کی بدبو سے اذیت محسوس نہ کریں۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے انتفاع حلال نہیں ہے، خواہ کھانے کے علاوہ کوئی دوسرا فائدہ ہو، لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ ممانعت کسی ایسی علت کی بنیاد پر نہیں ہے جس کا تعلق اس کی ذات سے ہو، بلکہ ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو اس سے لگا ہوا ہے، اس لئے اس سے انتفاع بذات خود حلال ہوگا اور ممنوع لغیرہ ہوگا۔

۷۰ - اور اگر اسے نجاست کھانے سے روک دیا جائے اور پاک چارہ استعمال کرایا جائے تو کراہت ختم ہوجائے گی، اور اسے روک کر رکھنے کی مدت کی تعیین ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں امام محمد سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ اسے روک کر رکھنے کی کوئی مدت مقرر نہیں کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ اس وقت تک قید کر کے رکھا جائے جب تک کہ پاکیزہ نہ ہوجائے، امام محمد اور امام ابو یوسف کا بھی یہی قول ہے۔

اور امام ابو یوسفؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اسے تین دن مقید رکھا جائے گا، اور ابن رستم نے امام محمد سے نجاست کھانے والی اونٹنی، گائے اور بکری کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ سب جانور اس وقت جلالہ شمار کئے جائیں گے جبکہ بدبودار ہوجائیں اور متغیر ہوجائیں اور ان کی بدبو محسوس کی جائے، تو ایسے ہی جانور کا گوشت اور دودھ استعمال نہیں کیا جائے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ ان کی خوراک مخلوط نہ ہو، اور عام طور پر وہ صرف نجاست اور پاخانہ

---

(۱) الجلالۃ: اس کی تعریف گذر چکی (فقرہ ۳۱)۔

(۲) حدیث: "أن رسول الله ﷺ نهى عن أكل لحوم الإبل الجلالة" کی روایت دارقطنی نے عبداللہ بن عمرؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة أن يؤكل لحمها ولا يشرب لبنها، ولا يحمل عليها إلا الأدم، ولا يذكيها الناس حتى تعلف أربعين ليلة" (رسول اللہ ﷺ نے جلالہ اونٹ کے بارے میں منع فرمایا کہ اس کا گوشت کھایا جائے، اس کا دودھ پیا جائے اور یہ کہ اس پر نہ لادا جائے مگر چمڑے اور لوگ اسے ذبح نہ کریں جب تک کہ وہ چالیس دن گھاس نہ کھالے) اور بیہقی نے اسی اسناد کے ساتھ اور الفاظ میں اختلاف کے ساتھ اس کی روایت کی ہے اور کہا کہ یہ قوی نہیں ہے (سنن دارقطنی ۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن، سنن البیہقی ۹/ ۳۳۳ طبع الہند)۔

(۳) حدیث: "أن رسول الله ﷺ: نهى عن الجلالة أن تشرب ألبانها" = کی تخریج گذر چکی۔

کھاتے ہوں [۱] اور اگر ان کی خوراک ملی جلی ہوتو وہ جلالہ نہیں ہے، لہذا ان کا کھانا مکروہ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ بدبودار نہیں ہوتے ہیں۔

۷۱ - اور آزاد مرغی کا کھانا مکروہ نہیں ہے [۲]، اگر چہ وہ نجاست کھاتی ہو، اس لئے کہ وہ اکثر حالت میں نجاست نہیں کھاتی، بلکہ اس کے ساتھ دانہ بھی کھاتی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے مکروہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ (نجاست کھانے سے) اونٹ کی طرح بدبودار نہیں ہوتی ہے، اور کراہت کا حکم بدبو سے متعلق ہے، اسی بنا پر فقہاء نے اس بکری کے بچہ کے بارے میں جو کسی مادہ خنزیر کا دودھ پی کر بڑا ہوا ہو فرمایا کہ اس کا کھانا مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا گوشت متغیر اور بدبودار نہیں ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعتبار بدبو کا ہے نجاست کھانے کا نہیں۔

اور افضل یہ ہے کہ آزاد مرغی کو روک کر رکھا جائے یہاں تک کہ اس کے پیٹ میں جو نجاست ہے وہ ختم ہوجائے اور یہ حکم بر بنائے احتیاط ہے۔

اور امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اسے تین دنوں تک روک کر رکھا جائے گا، اور غالباً انہوں نے اس قول کو اس

(۱) عَذِرة (عین کے فتحہ اور ذال کے کسرہ کے ساتھ) انسان کے پاخانہ کو کہا جاتا ہے یعنی پاخانے والے وہ فضلے جو اس سے نکلتے ہیں اور کبھی اس کا استعمال ہر جانور سے نکلنے والے فضلے پر ہوتا ہے اور عذرہ کے اصل معنی گھر کے آنگن کے ہیں پھر اس سے پاخانہ اور گوبر کا نام رکھا گیا، اس لئے کہ وہ گھروں کے آنگن میں ڈالا جاتا تھا جیسا کہ انسان کے پاخانہ کو غائط کہا جاتا ہے، اس لئے کہ انسان اپنی فطری ضرورت پوری کرنے کے لئے عادتاً غائط تلاش کرتا ہے اور وہ پست زمین ہے تاکہ وہ لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہوجائے (القاموس، معجم متن اللغۃ، معجم مقاییس اللغۃ)۔

(۲) الدجاجۃ المخلاۃ (آزاد مرغی) (مخلاۃ لام کی تشدید کے ساتھ تخلیہ سے اسم مفعول کا صیغہ ہے) اور یہ وہ کھلی ہوتی مرغی ہے جو نجاستیں کھاتی ہے اور کسی باڑے یا گھر میں بند کر کے نہیں رکھی جاتی تاکہ اسے چارہ دیا جائے جیسا کہ رد المحتار میں ہے (۱/ ۱۴۹)۔

لئے اختیار کیا کہ اس کے پیٹ میں جو نجاست ہے وہ اکثر اس مدت میں ختم ہوجاتی ہے صاحب "البدائع" نے جو کچھ لکھا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے [۱]۔

اور "الدر المختار" اور اس پر علامہ ابن عابدین کے حاشیہ "رد المحتار" اور "تقریر رافعی" سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نجاست کھانے والے جانور کی کراہت تنزیہی ہے تحریمی نہیں، اور صاحب "التجنیس" نے مرغی کو تین دن، بکری کو چار دن اور اونٹ اور گائے کو دس دن محبوس رکھنے کو اختیار کیا ہے، اور سرخسی نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ مدت کی تعیین نہ کی جائے اور اس وقت تک باندھ کر رکھا جائے جب تک کہ بدبو زائل نہ ہوجائے [۲]۔

۷۲ - اور شافعیہ کا مذہب حنفیہ کے مذہب سے قریب ہے، چنانچہ شافعیہ فرماتے ہیں کہ نجاست کھانے والے جانور کے گوشت میں جب تبدیلی ظاہر ہوجائے خواہ وہ چوپایہ ہو یا پرندہ، اور تبدیلی خواہ مزہ میں ہو یا رنگ میں یا بو میں تو اس سلسلہ میں امام شافعی کے اصحاب کے دو قول ہیں، رافعی کے نزدیک اصل قول حرام ہونے کا ہے، اور نووی کے نزدیک کراہت کا، اور یہی (آخری) قول راجح ہے، اس لئے کہ حدیث میں ممانعت گوشت میں تغیر پیدا ہوجانے کی وجہ سے ہے، لہذا اس سے حرمت مراد نہیں ہوگی۔

جلالہ کے ذبح کے بعد اس کے پیٹ میں پائے جانے والے بچے کا حکم بھی وہی ہوگا جو جلالہ کا ہے، اگر وہ مردہ پایا جائے اور اس میں تبدیلی ظاہر ہو، یہی حکم اس بکری کا بھی ہے جس نے کسی کتیا یا خنزیر کا دودھ پی کر نشو ونما پائی ہو اگر اس کے گوشت میں تغیر واقع ہوجائے، اور نجاست کھانے والا جانور اگر چارہ کھائے یا چارہ نہ کھائے مگر اس کا

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۳۹-۴۰۔

(۲) الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۱۷، تقریر الرافعی ۲/ ۳۰۵۔

گوشت پاکیزہ ہوجائے تو بغیر کراہت کے حلال ہوگا، اس لئے کہ کراہت کی جو علت ہے یعنی تغیر وہ زائل ہوگئی، اور چارہ کھانے کی مدت متعین نہیں ہے، اور اونٹ میں چالیس دن، گائے میں تیس دن، بکری میں سات دن اور مرغی میں تین دن کی تعیین اکثر حالات کی بنیاد پر ہے اور گوشت پر پاکیزہ ہونے کا حکم لگانے کے لئے دھونا یا پکانا کافی نہیں ہے[1] اور جب نجاست کھانے والے جانور کا کھانا حرام یا مکروہ ہوگا، تو اس کے تمام اجزاء مثلاً اس کے انڈے اور دودھ کا استعمال بھی حرام یا مکروہ ہوگا، اور بغیر کسی حائل اور واسطے کے ان پر سوار ہونا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے پسینے کا وہی حکم ہے جو اس کے دودھ اور گوشت کا ہے۔

۴۳ – اور حنابلہ نے امام احمد سے دو قول نقل کئے ہیں:

(اول) یہ کہ نجاست کھانے والا جانور حرام ہے، ان کا راجح مذہب یہی ہے، اور ان کے اصحاب کی بھی یہی رائے ہے۔

(دوم) یہ کہ وہ مکروہ ہے[2]، اور اس کی کراہت کس طرح دور ہوسکتی ہے؟ اس سلسلہ میں امام احمد سے دو روایتیں منقول ہیں:

(اول) یہ کہ نجاست کھانے والے جانور کو مطلقاً تین دنوں تک باندھ کر رکھا جائے گا۔

(دوم) یہ کہ پرندہ کو تین دن، بکری کو سات دن، اور ان کے علاوہ (اونٹ اور گائے وغیرہ جیسے بڑے جانور) کو چالیس دن محبوس رکھا جائے گا۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ نجاست کھانے والے پرندے اور مویشی جانور مباح ہیں، لیکن ابن رشد نے کہا کہ امام مالکؒ نے نجاست کھانے والے جانور کو مکروہ قرار دیا ہے[3]۔

جن حضرات نے نجاست کھانے والے جانور کو حرام قرار دیا ہے ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها"[1] (رسول اللہ ﷺ نے نجاست کھانے والے جانور اور اس کے دودھ کے کھانے سے منع فرمایا ہے)۔

اور تین دنوں تک انہیں محبوس رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب اسے کھانا چاہتے تھے تو تین دنوں تک اسے محبوس رکھتے اور پاکیزہ چیزیں کھلاتے تھے[2]۔

اور اونٹ کو چالیس دن تک محبوس رکھنے کی وجہ وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "نهى رسول الله ﷺ عن الإبل الجلالة أن يؤكل لحمها، ولا يشرب لبنها، ولا يحمل عليها إلا الأدم"[3] "ولا يركبها الناس حتى تعلف أربعين ليلة"[4] (رسول اللہ ﷺ نے

(1) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۴۷-۱۴۸۔
(2) المغنی ۱۱/ ۷۱، ۷۳، المحلی لابن حزم ۷/ ۴۱۰۔
(3) الشرح الصغیر بحاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۳، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۱۵،

= حاشیۃ الرہونی وکنون علی الزرقانی فی باب المباح ۳/ ۹ ۳، باب الاعیان الجمۃ ۱/ ۶۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۴۵۲۔

(1) حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن أكل الجلالة وألبانها" کی روایت ابوداؤد (۴/ ۱۴۸-۱۴۹ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۲۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور اسے ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۱۵۶ شائع کردہ الیمانی) میں اس کی سند میں اختلاف ذکر کیا ہے اور اس کا ایک شاہد بھی ذکر کیا ہے اور اسے قوی قرار دیا ہے۔

(2) حضرت ابن عمر کے اثر کی روایت درج ذیل الفاظ کے ساتھ: "كان يحبس الدجاجة الجلالة ثلاثا" ابن ابی شیبہ (۸/ ۳۳۵ طبع الدار السلفیہ) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۹/ ۶۴۸ طبع السلفیہ) میں اسے صحیح قرار دیا ہے۔

(3) الأُدُم: ہمزہ اور دال کے ضمہ کے ساتھ أدیم کی جمع ہے یعنی چمڑا۔

(4) حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی حدیث کہ انہوں نے فرمایا: "نهى رسول الله عن الإبل الجلالة" کی روایت دارقطنی (۴/ ۲۸۳ طبع دار المحاسن) اور بیہقی (۹/ ۳۳۳ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے کہا کہ یہ حدیث قوی نہیں ہے۔

نجاست کھانے والے اونٹ کا گوشت کھانے اور اس کا دودھ پینے اور اس پر چیڑوں کے علاوہ کوئی اور چیز لادنے سے منع فرمایا اور لوگ ان پر سوار نہ ہوں جب تک کہ انہیں چالیس دنوں تک چارہ نہ کھلایا جائے)۔

جانور کے اجزاء اور اس سے جدا ہونے والا حصہ:

جدا کئے گئے عضو کا حکم:

۴۷ - جانور کا جو عضو جدا کیا جائے یعنی اس سے کاٹ کر الگ کیا جائے حالات کے اعتبار سے اس کے کھانے کی حلت اور حرمت کا حکم شرعی الگ الگ ہوتا ہے، اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف - زندہ جانور کا جدا کیا ہوا عضو:

زندہ جانور سے جدا کیا گیا عضو کھانے کی حلت اور حرمت کے سلسلہ میں مردار کی طرح سمجھا جائے گا، لہذا زندہ مچھلی یا زندہ ٹڈی کے جسم کا کوئی حصہ کاٹ کر الگ کرلیا جائے تو جمہور کے نزدیک اسے کھانا جائز ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا مردار کھانا جائز ہے۔

اور ٹڈی کے بارے میں مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر جدا کرتے وقت ذبح کی نیت نہ ہو یا جان بوجھ کر بسم اللہ نہ کہی گئی ہو تو جدا کردہ عضو حرام ہوگا، اور اگر ذبح کی نیت اور تسمیہ کے ساتھ جدا کیا گیا ہو اور وہ جدا کیا گیا عضو سر ہو تو حلال ہے، اور اگر بازو یا ہاتھ یا اس طرح کا کوئی اور عضو ہو تو حلال نہیں ہے۔

اور خشکی کے وہ تمام جانور جن میں بہنے والا خون ہو ان کے جسم سے جدا کیا ہوا حصہ حرام ہوگا، خواہ اس کی اصل حلال ہو جیسے مویشی جانور یا حرام ہو جیسے خنزیر، اس لئے کہ ان دونوں کے مردار بالاتفاق حرام ہیں[1]، تو اسی طرح وہ جزء بھی جسے اس کے زندہ ہونے کی حالت میں جدا کیا گیا ہو (حرام ہوگا)، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة"[2] (زندہ چوپائے کا جو حصہ کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے)۔

ب - مردار کا جدا کیا ہوا عضو:

مردار کے جدا کئے ہوئے عضو کا حکم حلال اور حرام ہونے میں بغیر کسی اختلاف کے پورے مردار کے حکم کی طرح ہے۔

ج - ذبح کئے جانے والے حلال جانور سے ذبح کے دوران ذبح کے مکمل ہونے سے قبل جدا کردہ عضو کا حکم:

اس کا حکم زندہ جانور سے جدا کئے گئے جزء کے حکم کی طرح ہے، پس اگر ایک آدمی نے ذبح کے ارادے سے بکری کے حلقوم اور مریٔ (نرخرہ) کے بعض حصے کو کاٹ دیا اور دوسرے آدمی نے اس کے دست یا سرین کو کاٹ دیا تو کاٹا ہوا حصہ ناپاک اور اس کا کھانا حرام ہے، جس طرح زندہ جانور سے کاٹا گیا حصہ ناپاک اور حرام ہے، اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔

د - ذبح کی تکمیل کے بعد مگر روح نکلنے سے قبل حلال ذبیحہ سے جدا کردہ عضو کا حکم:

جمہور کے نزدیک اس کا کھانا حلال ہے، اس لئے کہ اس کا حکم

---

(۱) مواہب الجلیل ۳/ ۲۲۸، المحلی لابن حزم ۷/ ۴۲۹۔

(۲) حدیث: "ما قطع من البهيمة..." کی روایت احمد (۵/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (۳/ ۲۷۷ طبع عزت عبید دعاس) اور ترمذی (۴/ ۷۴ طبع استنبول) نے کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

ذبیحہ جانور کے حکم کی طرح ہے، کیونکہ زندگی کا باقی ماندہ حصہ بہت ہی جلد ختم ہونے والا ہے، لہذا اس کا حکم موت کے حکم کی طرح ہوگا[1]۔

ھ- شکار کئے گئے جانور سے آلۂ شکار کے ذریعہ جدا کئے گئے عضو کا حکم:

شکار کیا ہوا جانور اس عضو کے جدا کئے جانے کے بعد مستقل طور پر زندہ رہ سکتا ہو یا اس کی زندگی مذبوح جانور کی زندگی جیسی ہو، پس پہلی حالت میں وہ زندہ جانور سے جدا کیا ہوا عضو ہوگا، لہذا وہ اس کے مردار کی طرح ہوگا، اور دوسری حالت میں وہ ذبح کے ذریعہ جدا کیا ہوا عضو ہوگا، اس کے بارے میں نقطۂ نظر مختلف ہے، اس لئے کہ اس کی دو صفتیں ہیں جو تقریباً باہم متعارض ہیں:

(پہلی صفت) یہ ہے کہ وہ ایسا عضو ہے جو ذبح کے مکمل ہونے سے قبل جدا کیا گیا ہے اس لئے اس کا حکم زندہ جانور سے جدا کئے گئے عضو کے حکم کی طرح ہوگا، لہذا وہ حلال نہ ہوگا۔

(دوسری صفت) یہ ہے کہ ذبح مذبوح جانور کے حلال ہونے کا سبب ہے، اور جدا کردہ عضو اور جس جانور سے الگ کیا گیا ہے وہ دونوں مذبوح ہیں، کیونکہ شکار کے ذریعہ ذبح کرنا شکار کردہ پورے جانور کا ذبح کرنا ہے، نہ کہ بعض کا، لہذا عضو حلال ہوگا جیسا کہ باقی حلال ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے[2]۔ دیکھئے: "صید"۔

(۱) المحلی لابن حزم ۷/۴۴۹، المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ۱۱/۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۵/۱۹۷۔

(۲) اس دوسرے نقطۂ نظر کی تاکید اس سے ہوتی ہے کہ اگر ذبح کرنے میں بکری کا سر بالکل جدا ہو جائے تو بکری حلال ہوتی ہے۔

مذبوح جانور کے اجزاء کا حکم:

۷۵- اس میں کوئی شک نہیں کہ جب حلال جانور کو ذبح کیا جائے گا تو اس کا کھانا فی الجملہ مباح ہوگا، البتہ اس کے بعض اجزاء کے کچھ خاص احکام ہیں، مثلاً بہنے والا خون بالاتفاق حرام ہے، اور یہ وہ خون ہے جو ذبیحہ سے بہے اور جو ذبح کی جگہ میں باقی رہے اور جو جانور کے اندر حلقوم اور گلا سے سرایت کر جائے، لیکن جو خون رگوں، گوشت، کلیجی، تلی اور دل میں باقی رہ جائے اس کا کھانا حلال ہے، یہاں تک کہ اگر گوشت پکایا جائے اور شوربہ میں سرخی ظاہر ہو تو وہ نہ ناپاک ہوگا، نہ حرام۔

اور حنفیہ وغیرہ نے ذبیحہ کی کچھ چیزوں کا ذکر کیا ہے جو مکروہ یا حرام ہیں، حنفیہ اور دوسروں نے جو کچھ کہا ہے اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

۷۶- حنفیہ نے فرمایا[1] کہ جانور کے اجزاء میں سے سات چیزیں حرام ہیں: بہنے والا خون، نر جانور کا ذکر، انثیین، قبل، (یعنی مادہ جانور کی شرمگاہ جس کا نام حیا رکھا جاتا ہے) غدہ (گوشت کی وہ گرہ جو کسی بیماری سے جسم میں ابھر آئی ہو)، اور مثانہ (جو پیشاب جمع ہونے کی جگہ ہے)، پت۔

اور ان کی نظر میں یہ حرمت اللہ تعالیٰ کے اس قول کی بناء پر ہے: "وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ"[2] (اور وہ (نبی) پاکیزہ چیزوں کو ان کے لئے حلال بتلاتے ہیں اور گندی چیزوں کو ان پر حرام فرماتے ہیں)۔

اور یہ ساتوں چیزیں وہ ہیں جنہیں سلیم الطبع لوگ خبیث سمجھتے ہیں، لہذا وہ حرام ہوں گی، اور حدیث سے بھی ان کی خباثت اور گندگی معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ اوزاعی نے واصل بن ابی جمیلہ سے اور

(۱) البدائع ۵/۶۱، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۳۴۷۔

(۲) سورۂ اعراف/۱۵۷۔

انہوں نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا: "کرہ رسول الله ﷺ من الشاۃ الذکر، والأنثیین، والقبل، والغدۃ، والمرارۃ، والمثانۃ، والدم"[1] (رسول اللہ ﷺ نے بکرے کے ذکر، انثیین، قبل، غدہ، پت، مثانہ اور خون کو ناپسند کیا ہے)۔

اور اس کراہت سے مراد قطعی طور پر مکروہ تحریمی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کراہت میں خون کے ساتھ چھ چیزوں کو جمع فرمایا، اور بہنے والا خون قرآنی نص سے حرام ہے۔

۷۷ - اور امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: خون حرام ہے، اور چھ چیزوں کو میں مکروہ سمجھتا ہوں، تو امام ابوحنیفہ نے دم مسفوح کو حرام کیا اور اس کے علاوہ کو مکروہ کہا، اس لئے کہ مطلق حرام وہ ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو اور دم مسفوح کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "قُلْ لاَّ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحاً....."[2] (آپ کہہ دیجئے کہ جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے ہیں ان میں تو میں کوئی حرام غذا پاتا نہیں کسی کھانے والے کے لئے جو اس کو کھائے مگر یہ کہ وہ مردار ہو یا یہ کہ بہتا خون ہو)۔ اور اس کی حرمت پر اجماع بھی منعقد ہو چکا ہے اور اس کے علاوہ دیگر اجزاء کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے ثابت ہے یا کتاب اللہ کے ظاہر سے جس میں تاویل کا احتمال ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ" (اور وہ گندی چیزوں کو ان پر حرام کرتا ہے) یا ان چھ چیزوں کی حرمت اس حدیث سے ثابت ہے جس کا ذکر اوپر آیا، اسی بناء پر امام ابوحنیفہ نے ان دونوں کے درمیان وصف میں فرق کیا ہے، چنانچہ انہوں نے خون کو حرام کیا اور باقی کو مکروہ کہا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ چھ اجزاء میں کراہت تنزیہی ہے، لیکن راجح قول جیسا کہ درمختار میں ہے یہ ہے کہ کراہت تحریمی ہے[1]۔

۷۸ - اس تفصیل کے ساتھ یہ بات پیش نظر رہے کہ دم مسفوح کا حرام ہونا متفق علیہ ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور مالکیہ میں سے ابن حبیب نے دس چیزوں کے کھانے کا ثقیل ہونا روایت کیا ہے، حرام ہونا نہیں: انثیین، کھر، غدہ، تلی، رگیں، پت، دونوں گردے، مثانہ اور قلب کے دونوں کان[2]۔

۷۹ - اور حنابلہ نے قلب کے کان اور غدہ کے کھانے کو مکروہ کہا ہے، غدہ کو تو اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس کے کھانے کو ناپسند فرمایا۔ یہ روایت امام احمد بن حنبل کے بیٹے عبد اللہ نے ان سے نقل کی ہے، اور قلب کے کان کو اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا ہے، یہ بات ابو طالب حنبلی نے نقل کی ہے[3]۔

جانور سے جدا ہونے والی چیزوں کا حکم:

۸۰ - نجاست کے عنوان کے تحت یہ بات ثابت ہے کہ جانور سے

(۱) مجاہد کی حدیث: "کرہ رسول الله من الشاۃ..." کی روایت بیہقی (۱۰/۷ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور اسے منقطع ہونے کی وجہ سے معلول کہا ہے پھر حضرت ابن عباسؓ کے واسطے سے اس کی روایت کی ہے اور اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۲) سورۂ انعام ۱۴۵۔

(۱) البدائع ۵/۶۱، الدر المختار مع حاشیہ ابن عابدین ۵/۴۷۷۔

(۲) التاج والإکلیل بہامش الحطاب ۳/۲۲۷۔

(۳) مطالب اولی النہی ۶/۳۱۷، لیکن ابن قدامہ نے المغنی (۸/۱۱۹) میں کہا: غدہ اور قلب کے کان کا کھانا مکروہ ہے اس روایت کی وجہ سے جسے مجاہد نے روایت کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کی چھ چیزوں کو مکروہ قرار دیا ہے (اور ان میں سے ان دونوں کو بھی ذکر فرمایا) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ طبیعت اس سے گھن کرتی ہے اور اسے خبیث سمجھتی ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ امام احمد نے اسی بنا پر اسے مکروہ کہا ہے نہ کہ حدیث کی وجہ سے اس لئے کہ اس

جدا ہونے والی چیزیں جو بہنے والی ہوں اور فضلے اور انڈے اور جنین (ناقص الخلقت بچہ) کبھی ناپاک ہوتے ہیں اور کبھی پاک، تو ان میں سے جو چیز کسی مذہب میں ناپاک ہوگی اس مذہب کی رو سے اسے کھانا جائز نہ ہوگا، اور جو چیز پاک ہوگی اسے کھانا کبھی جائز ہوگا اور کبھی نہیں، اس لئے کہ پاک ہونے سے کھانے کا حلال ہونا لازم نہیں آتا، کیونکہ پاک چیز کبھی مضر یا گندی ہوتی ہے، لہذا اس کا کھانا حلال نہیں ہوتا ہے۔

اور ہمارے لئے یہاں یہ کافی ہے کہ جس چیز کے بارے میں کثرت سے سوال ہوتا ہے اس کی کچھ مثالیں بیان کردیں:

اول - انڈے:

۸۱ - انڈا اگر حلال جانور کے پیٹ سے اس کی زندگی میں نکلا یا شرعی طریقے پر اس کے ذبح کے بعد نکلا یا اس کے مرنے کے بعد نکلا اور وہ جانور ایسا ہے جس میں ذبح کی ضرورت نہیں ہے جیسے مچھلی، تو اس کا انڈا بالاتفاق حلال ہے، إلا یہ کہ وہ خراب ہوگیا ہو اور مالکیہ نے خراب انڈے کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ وہ جانور سے جدا ہونے کے بعد عفونت کی وجہ سے خراب ہوگیا ہو یا خون بن گیا ہو یا گوشت کا لوتھڑا بن گیا ہو یا مردہ بچہ بن گیا ہو۔

اور شافعیہ نے اس کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ وہ اس طرح متغیر ہوگیا ہو کہ بچہ بننے کے قابل نہ رہا ہو، لہذا ان کے نزدیک اس کا خون بن جانا مضر نہ ہوگا، اگر تجربہ کار لوگ یہ کہیں کہ وہ بچہ بننے کے لائق ہے۔

۸۲ - اور اگر حلال جانور کے مرنے کے بعد اس کے پیٹ سے انڈا نکلا ہو، شرعی طریقے پر ذبح کی نوبت نہ آئی ہو اور وہ جانور ایسا ہو جس میں ذبح کی ضرورت پڑتی ہے، مثلاً مرغی، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ حلال ہے خواہ اس کا چھلکا سخت ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ حلال نہیں ہے۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ صرف وہ حلال ہے جس کا چھلکا سخت ہوگیا ہو۔

اور زیلعی نے امام ابو یوسف اور امام محمد سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر وہ بہنے والا ہے تو ناپاک ہوگا، لہذا ان کے نزدیک صرف اس صورت میں حلال ہوگا جبکہ جامد ہو۔

۸۳ - اور انڈا اگر ایسے جانور سے نکلا ہے جو حلال نہیں ہے تو حنفیہ کے مذہب کا تقاضا یہ ہے کہ اگر وہ جانور بہنے والا خون رکھتا ہو جیسے چتکبرا کوا تو اس کا انڈا اس کے گوشت کے تابع ہوکر نجس ہوگا، اور اس کا کھانا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر دم سائل والا جانور نہ ہو جیسے کہ بھڑ تو اس کا انڈا اس کے گوشت کے تابع ہوکر پاک وحلال ہوگا، اس لئے کہ وہ مردار نہیں ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک زندہ یا ذبح شدہ جانور سے نکلا ہوا ہر انڈا حلال ہوگا، اس لئے کہ جو جانور انڈا دیتے ہیں ان کے نزدیک حلال اور حرام ہونے کی تقسیم نہیں ہے، بلکہ ان سب کا کھانا مباح ہے، سوائے اس کے جو زہریلا ہو جیسے کہ چھپکلی کہ وہ جس کے لئے مضر ہو اس پر حرام ہوگی، اسی طرح اگر اس کا انڈا مضر ہو تو حرام ہے ورنہ نہیں، گویا ان کے نزدیک اعتبار ضرر کا ہے اور نووی نے صراحت کی ہے کہ حرام زندہ جانور کا انڈا پاک اور حلال ہے، اس کا پاک ہونا تو اس لئے کہ وہ پاک جانور کی اصل ہے[1] اور اس کا حلال ہونا اس لئے کہ وہ گندا نہیں ہے، لیکن ابن المقری ''الروض'' میں لکھتے ہیں کہ

= کے بارے میں تو ان کا کہنا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔

(۱) یعنی اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک خنزیر یا کتے کے علاوہ اور جو ان دونوں سے یا ان میں سے کسی ایک سے پیدا ہو ان کے علاوہ ہر جانور پاک ہے جب تک کہ وہ زندہ ہو جیسا کہ نجاسات کے باب میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

حرام جانور کے انڈے میں تردد ہے[1]۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ حرام جانور کا انڈا ناپاک ہے، اس کا کھانا حلال نہیں اور اس پر جن چیزوں سے استدلال کیا ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ انڈا جانور کا جزء ہے، تو جب جانور حرام ہوگا تو اس کا جزء بھی حرام ہوگا[2]۔

دوم – دودھ:

۸۴ – دودھ اگر زندہ جانور سے نکلا ہے تو وہ کھانے کے حلال، مکروہ اور حرام ہونے میں اس کے گوشت کے تابع ہے، اور حرام سے آدمی مستثنیٰ ہے، اس کا دودھ مباح ہے، اگر چہ اس کا گوشت حرام ہے، کیونکہ اس کے حرام ہونے کی وجہ اس کا اکرام ہے نہ کہ اس کی خباثت، اس پر حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ سب کا اتفاق ہے۔

اور حنفیہ نے حرام یا مکروہ سے گھوڑے کا استثناء کیا ہے، اس قول کی بنیاد پر جو امام ابوحنیفہ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ حرام ہے یا مکروہ ہے، تو اس اعتبار سے اس کے دودھ کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

(اول) یہ کہ وہ گوشت کے تابع ہے، اس لحاظ سے وہ حرام یا مکروہ ہوگا۔

(دوم) یہ کہ مباح ہے، اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ گھوڑے کا حرام یا مکروہ ہونا اس کے آلۂ جہاد ہونے کی وجہ سے ہے، اس کے گوشت کی نجاست کی وجہ سے نہیں، اور دودھ آلۂ جہاد نہیں ہے۔

(۱) بلقینی نے کہا کہ ''المجموع'' کی بات، اس کے کھانے کی ممانعت کے سلسلہ میں (امام شافعی) اور نہایۃ التتمہ، اور البحر کی صراحت کے خلاف ہے اگر چہ ہم اس کی طہارت کے قائل ہیں اور مذہب شافعی کی کتابوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اس صراحت کے خلاف ہو''۔ أسنی المطالب ۱/ ۵۷۰۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۱۹۳، البدائع ۵/ ۳۴، تبیین الحقائق ۱/ ۲۶، الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۲۶–۲۲۷، المجموع للنووی ۲/ ۵۵۶، أسنی المطالب ۱/ ۵۷۰، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۳–۲۳۴۔

اور عطاء، طاؤس اور زہری سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے پالتو گدھوں کے دودھ کے سلسلہ میں رخصت دی ہے اور اگر حلال جانور کے ذبح کے بعد اس سے دودھ نکلا ہے تو وہ حلال ہے، اس پر سب کا اتفاق ہے۔

اور اگر مردہ عورت سے نکلا ہے تو جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ انسان مرنے کے بعد ناپاک نہیں ہوتا ان کے نزدیک وہ حلال ہے[1]، اسی طرح بعض وہ حضرات جو اس کے قائل ہیں کہ وہ مرنے کے بعد ناپاک ہوجاتا ہے، مثلاً امام ابوحنیفہ، ان کے نزدیک بھی حلال ہے، باوجودیکہ وہ مردہ آدمی کی نجاست کے قائل ہیں لیکن فرماتے ہیں کہ مردہ عورت کا دودھ پاک اور حلال ہے۔ اس میں صاحبین کا اختلاف ہے۔

اور اگر دودھ حلال مردہ جانور سے نکلا ہے مثلاً مینڈھا، تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک وہ پاک اور حلال ہے۔

اور صاحبین، مالکیہ اور شافعیہ کی رائے ہے کہ وہ حرام ہے اس لئے کہ وہ برتن کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ناپاک ہوگیا اور برتن سے مراد مردہ جانور کا تھن ہے جو موت کی وجہ سے ناپاک ہوگیا۔

جو لوگ اس کی طہارت اور اباحت کے قائل ہیں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُمْ مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ"[2] (اور تمہارے لئے مویشی میں بھی غور درکار ہے، ان کے پیٹ میں جو گوبر اور خون ہے اس کے درمیان میں سے صاف اور گلے میں آسانی سے اترنے والا دودھ ہم تم کو پینے کو دیتے ہیں)۔

(۱) یہ بات ملحوظ رکھی جائے کہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ میں سے ہر ایک کے دو قول ہیں اور سب کا راجح قول مردار آدمی کا پاک رہنا ہے۔ حنفیہ کے بھی دو قول ہیں، ان کا راجح قول ناپاک ہونا ہے۔

(۲) سورۂ نحل/ ۶۶۔

اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دودھ کی صفت خالص بیان فرمائی ہے، لہذا وہ ظرف کی نجاست کی وجہ سے ناپاک نہ ہوگا، اور دوسری صفت "سائغا" (حلق سے نیچے آسانی سے اترنے والی) بیان فرمائی ہے اور اس کا تقاضا ہے کہ حلال ہو اور تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعہ ہم پر احسان جتایا ہے، اور احسان حلال کے ذریعہ ہوتا ہے، نہ کہ حرام کے ذریعہ[1]۔

سوم- إنفحہ (بکری کے دودھ پیتے بچے کی آنت سے نکالی ہوئی چیز):

۸۵- انفحہ[2] ایک سفید صفراوی مادہ ہے جو چمڑے کے برتن میں ہوتا ہے اور اسے بکری کے دودھ پینے والے بچے یا حمل کے پیٹ سے نکالا جاتا ہے، اس میں سے تھوڑا سا تازہ دودھ میں ڈالا جاتا ہے تو وہ منجمد ہوجاتا ہے اور گاڑھا ہوکر پنیر بن جاتا ہے، بعض شہروں میں لوگ اسے (مجبنہ) کہتے ہیں اور انفحہ کے چمڑے ہی کو اوجھ کہتے ہیں، جب جانور گھاس چرنے لگتا ہے۔

تو انفحہ اگر ایسے جانور سے لیا جائے جسے شرعی طریقے پر ذبح کیا گیا ہو تو حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک پاک اور حلال ہے اور اگر انفحہ مردہ جانور سے یا غیر شرعی طریقے پر ذبح کئے گئے جانور سے لیا گیا ہے تو جمہور کے نزدیک وہ ناپاک اور حرام ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ پاک اور حلال ہے، خواہ وہ سخت ہو یا بہنے والا ہو، انہوں نے اس کو دودھ پر قیاس کیا ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر وہ سخت ہو تو اس کے اوپری حصہ کو دھوکر کھانا حلال ہے، اور اگر سیال ہو تو وہ ناپاک ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا برتن ناپاک ہوگیا، لہذا اس کا کھانا حرام ہے[1]۔

اس سے معلوم ہوا کہ حلال جانور کے دودھ سے بنایا گیا پنیر اگر ایسے جانور کے انفحہ سے منجمد کیا گیا ہو جو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہو تو وہ بالاتفاق پاک اور حلال ہے، اور اگر مردہ جانور کے انفحہ سے منجمد ہوا ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

چہارم: جنین (مادہ جانور کے پیٹ میں پرورش پانے والا بچہ):

۸۶- حلال جانور کا جنین اگر زندہ یا مردہ جانور سے نکلا ہو تو صرف اسی صورت میں حلال ہوگا جبکہ اس کو ذبح کرنے کا موقع ملے، اور شرعی طریقہ پر ذبح کیا جائے۔

اور اگر ایسے جانور سے نکلا ہو جس کو شرعی طریقہ پر ذبح کیا گیا ہو، خواہ ذبح اختیاری ہو یا اضطراری تو یہاں دو حالتیں ہیں:

(پہلی حالت): یہ ہے کہ نفخ روح سے قبل نکلے، اس طور پر کہ وہ منجمد خون ہو یا گوشت کا لوتھڑا ہو یا ناقص الخلقت جنین ہو تو (ان صورتوں میں) جمہور کے نزدیک حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مردار ہے، کیونکہ موت میں پہلے سے زندگی کا ہونا شرط نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ

---

(۱) البدائع ۵/ ۴۳، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۳۵، ۵/ ۱۹۴، ۲۱۶، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۲۶، الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۵، المغنی مع حاشیۃ الشرح الکبیر ۱۱/ ۶۶، الشرح الکبیر بر حاشیہ المغنی ۱/ ۳۰۴، مطالب اولی النہی ۱/ ۲۳۳، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۷۔

(۲) الإنفحۃ: ہمزہ کے کسرہ، نون کے سکون، فاء کے فتح اور حاء مہملہ کی تشدید کے ساتھ بھی اور بغیر تشدید کے بھی اور اس میں منفحہ (میم کے کسرہ اور نون کے سکون کے ساتھ) بھی کہا جاتا ہے۔

(۱) البدائع ۵/ ۴۳، الخرشی علی خلیل ۱/ ۸۵، نہایۃ المحتاج ۱/ ۲۴۷، المغنی حاشیۃ الشرح الکبیر ۱۱/ ۸۹۔

يُحْيِيكُمْ"(۱) (اور تم محض بے جان تھے سوتم کو جاندار کیا پھر تم کو موت دیں گے، پھر زندہ کریں گے)۔

پس اللہ تعالیٰ کے قول "كُنْتُمْ أَمْوَاتًا" (تم مردہ تھے) کے معنی یہ ہیں کہ تم بغیر زندگی کے مخلوق تھے اور یہ ان میں روح پھونکے جانے سے قبل کی حالت ہے۔

(دوسری حالت) یہ ہے کہ وہ نفخ روح کے بعد نکلے، اس طور پر کہ کامل الخلقت جنین ہو (خواہ اس کے بال نکلے ہوں یا نہ نکلے ہوں) اس حالت کی بھی چند صورتیں ہیں:

(پہلی صورت): یہ ہے کہ وہ زندہ نکلے اور زندگی پائدار ہو تو اس صورت میں اس کو ذبح کرنا واجب ہے، تو اگر ذبح سے قبل مرجائے تو وہ بالاتفاق مردار ہے۔

(دوسری صورت): یہ ہے کہ وہ زندہ نکلے اور زندگی مذبوح جانور جیسی ہو، تو اگر ہمیں اس کو ذبح کرنے کا موقع مل جائے اور اس کو ذبح کردیں تو بالاتفاق حلال ہوجائے گا، اور اگر ذبح نہ کیا گیا تو بھی شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہوگا، اس لئے کہ مذبوح کی زندگی زندگی نہ ہونے کی طرح ہے، تو گویا یہ ایسا ہے کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کی وجہ سے مر گیا ہو۔

اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اگر وہ زندہ نکلے اور اتنا وقت نہ ملے کہ اس کو ذبح کیا جا سکے اور وہ مرجائے تو حلال ہے، اور یہ صاحبین کے اس قول پر تفریع ہے کہ جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح سے ہوجاتا ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم اس کے ذبح میں جلدی کریں لیکن وہ اس سے قبل ہی مرجائے تو حلال ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کی زندگی زندگی نہ ہونے کے درجہ میں ہے اور گویا کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کی وجہ سے مردہ نکلا، لیکن انہوں نے اس صورت میں اس کے حلال ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے جسم پر بال نکل آئے ہوں، اگرچہ پورے طور پر نہ نکلے ہوں اور اس کے سر اور آنکھ کے بال کا ہونا کافی نہیں۔

(تیسری صورت): یہ ہے کہ مردہ نکلے اور معلوم ہو کہ اس کی موت اس کی ماں کے ذبح سے قبل ہوئی ہے، تو اس صورت میں بالاتفاق حلال نہ ہوگا، اور ماں کے ذبح سے قبل اس کی موت واقع ہونے کا پتہ چند امور سے چل سکتا ہے: ایک یہ ہے کہ وہ اس کے پیٹ میں حرکت کررہا ہو اور ماں کو مارا جائے تو جنین کی حرکت ختم ہوجائے، پھر اس کو ذبح کیا جائے اور وہ مردہ نکلے اور دوسرے یہ ہے کہ اس کا سر مردہ نکلے پھر اس کی ماں کو ذبح کیا جائے۔

(چوتھی صورت): یہ ہے کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کی کچھ مدت بعد نکلے، اس لئے کہ ذبح کرنے والے نے اس کے نکالنے میں سستی اور تاخیر کی تو ایسی صورت میں بھی وہ بالاتفاق حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں شک ہے کہ اس کی موت اس کی ماں کے ذبح کی وجہ سے ہوئی ہے یا اس کے نکالنے میں تاخیر ہوجانے کی وجہ سے دم گھٹ جانے سے ہوئی ہے۔

(پانچویں صورت): یہ ہے کہ وہ اپنی ماں کے ذبح کے فوراً بعد مردہ حالت میں نکلے اور یہ پتہ نہ چلے کہ اس کی موت ذبح سے قبل ہوئی ہے، پس غالب گمان یہ ہو کہ اس کی موت ذبح کے سبب واقع ہوئی ہے، کسی دوسرے سبب سے نہیں، اسی صورت میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ، امام زفر اور حسن بن زیاد کی رائے یہ ہے کہ وہ حلال نہیں ہے، اور امام ابو یوسف، امام محمد، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ اور صحابہ وغیرہم میں سے جمہور فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ مالکیہ نے بال نکلنے کی شرط لگائی

---

(۱) سورۂ بقرہ / ۲۸۔

ہے اور یہ بہت سے صحابہ کا مذہب ہے۔

اور امام ابوحنیفہ اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ" (تم پر مردار حرام کیا گیا ہے)۔ اور جو جنین اپنی ماں کے ذبح کے بعد زندہ نہ پایا گیا وہ میتہ ہے اور اس قول کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ جنین کی زندگی مستقل ہے، اس لئے کہ اس کی ماں کی موت کے بعد اس کے باقی رہنے کا تصور کیا جا سکتا ہے، لہذا اس کا ذبح کرنا بھی مستقل طور پر ہوگا۔

اور امام ابو یوسف، امام محمد اور جمہور فقہاء کی دلیل نبی علیہ السلام کا یہ قول ہے: "ذكاة الجنين ذكاة أمه"[1] (جنین کی ماں کا ذبح ہی اس کا بھی ذبح ہے)۔ اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی ماں کے ذبح سے وہ بھی مذبوح ہو جائے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ حقیقتاً اور حکماً اپنی ماں کے تابع ہے۔ حقیقتاً تابع ہونا تو ظاہر ہے اور حکماً اس لئے کہ اس کی ماں کی بیع سے اس کی بیع ہو جاتی ہے اور اس لئے بھی کہ ماں کا جنین ماں کی آزادی سے آزاد ہو جاتا ہے، اور تابع میں حکم اصل کی علت سے ثابت ہوتا ہے اور اس کے لئے علاحدہ علت شرط نہیں ہے تاکہ تابع اصل نہ بن جائے[2]۔

مضطر (مجبور) کا مردار وغیرہ کو کھانا:

۸۷ - مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ مضطر کے لئے مردار وغیرہ کا کھانا مباح ہے، اور اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں پانچ مقامات میں حرام چیزوں کی طرف محتاج و مجبور ہو جانے کا ذکر فرمایا ہے:

(اول) سورۂ بقرہ کی آیت / ۱۷۳، اس میں مردار وغیرہ کی حرمت کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا گیا: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر بھی جو شخص بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں، واقعی اللہ تعالیٰ بڑا غفور اور رحیم ہے)۔

(دوم) سورۂ مائدہ کی تیسری آیت، اس میں مردار وغیرہ کے حرام ہونے کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا گیا: "فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر جو شخص شدت کی بھوک میں بے تاب ہو جائے بشرطیکہ کسی گناہ کی طرف اس کا میلان نہ ہو تو یقیناً اللہ تعالیٰ معاف کرنے والے ہیں، رحمت والے ہیں)۔

(سوم) سورۂ انعام کی آیت / ۱۴۵، اور اس میں مردار وغیرہ کے حرام ہونے کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا گیا: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر جو شخص بے تاب ہو جائے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو واقعی آپ کا رب غفور اور رحیم ہے)۔

(چہارم) سورۂ انعام کی آیت / ۱۱۹، اس میں ہے: "وَمَا لَكُمْ أَلاَّ تَأْكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلاَّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ" (اور تم کو کون امر اس کا باعث ہو سکتا ہے کہ ایسے جانوروں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے، مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جائے تو حلال ہیں)۔

(پنجم) سورۂ نحل کی آیت / ۱۱۵، اس میں مردار وغیرہ کے حرام

---

(۱) حدیث: "ذكاة الجنين ذكاة أمه" کی روایت ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ان ہی کے ہیں، نیز ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت حضرت ابوسعید خدریؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۵ / ۸ ۳ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۳ / ۶۲ - ۶۳ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲ / ۱۰۶۷ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) ابن عابدین ۵ / ۱۹۳، جواہر الإکلیل ۱ / ۲۱۶، بدایۃ المجتہد ۱ / ۴۴۲، حاشیہ قلیوبی و عمیرہ ۴ / ۲۶۲، المغنی ۸ / ۵۷۹ - ۵۸۰۔

ہونے کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا گیا: "فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ" (پھر جو شخص کہ بالکل بے قرار ہوجائے بشرطیکہ طالب لذت نہ ہو اور نہ حد سے تجاوز کرنے والا ہو تو اللہ تعالیٰ بخش دینے والا مہربانی کرنے والا ہے)۔

۸۸- پس اللہ تعالیٰ کے قول: "فَمَنِ اضْطُرَّ" کے معنی یہ ہیں کہ جسے ضرورت مردار وغیرہ کے کھانے پر مجبور کردے، مثلاً اس طور پر کہ اگر وہ اسے نہ کھائے تو اس کو اپنی جان یا بعض اعضاء پر ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔

(اور باغی) وہ ہے جو مردار کے کھانے میں دوسرے پر زیادتی کرے، اس طور پر کہ وہ دوسرے مضطر پر اپنے آپ کو ترجیح دے اور وہ اکیلا مردار وغیرہ کھا جائے اور دوسرا بھوک کی وجہ سے مرجائے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ باغی وہ ہے جو سفر وغیرہ میں نافرمان ہو، اس سلسلہ میں اختلاف آگے آئے گا (فقرہ/ ۱۰۰)۔

(عادی) وہ ہے جو اس مقدار سے زیادہ کھالے جس سے جان بچ جاتی ہے اور ضرر دفع ہوجاتا ہے یا آسودگی کی حد سے زیادہ کھالے، اس میں اختلاف ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

(اور مخمصہ) شدت کی بھوک ہے، اللہ تعالیٰ کے قول میں "فِيْ مَخْمَصَةٍ" کی قید اس حالت کو بیان کرنے کے لئے ہے جس میں اضطرار کا وقوع کثرت سے ہوتا ہے، اور اس کا مقصد اس حالت سے پرہیز کرنا نہیں ہے جس میں بھوک نہیں ہوتی ہے، اس لئے کہ بھوک کے علاوہ دوسری حالت میں جو شخص مضطر ہو اس کے لئے بھوک کے مضطر کی طرح کھانا حلال ہے۔

(المتجانف للإثم) وہ ہے جو گناہ کی طرف مائل ہو، یعنی جس کا مقصد حرام کا ارتکاب کرنا ہو اور یہی وہ اور بغاوت عدوان ہے جس کا ذکر دوسری آیات میں کیا گیا ہے[1]۔

۸۹- اور سنت نبوی میں جو وارد ہے ان میں سے ایک روایت وہ ہے جسے ابو واقد لیثیؓ نے روایت کیا ہے: "قال قلت یا رسول اللہ إنا بأرض تصيبنا مخمصة، فما يحلّ لنا من الميتة؟ فقال: إذا لم تصطبحوا ولم تغتبقوا ولم تحتفئوا بقلاً فشأنكم بها"[2] (وہ فرماتے ہیں کہ میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! ہم ایسی سرزمین میں ہیں جہاں ہمیں شدید بھوک لاحق ہوتی ہے تو مردار میں سے ہمارے لئے کیا حلال ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب تمہیں صبح وشام کھانے پینے کی معمولی چیز ساگ سبزی بھی نہ ملے تو تم مردار کھا سکتے ہو)۔

مگر اباحت سے کیا مقصود ہے؟ اور جس ضرورت کی بنیاد پر حرام شئ مباح ہوتی ہے، اس کی حد کیا ہے اور اضطرار کی وجہ سے جو حرام چیزیں مباح ہوجاتی ہیں ان کی تفصیلات کیا ہیں اور متعدد حرام چیزیں موجود ہوں تو ان (کے استعمال) کی ترتیب کیا ہوگی اور بھر پیٹ کھانا یا توشہ کے طور پر ان میں سے ساتھ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ اور ان کے علاوہ دیگر مسائل میں فقہاء کا اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

مردار وغیرہ کے مباح ہونے کا مقصد کیا ہے:

۹۰- مردار وغیرہ کے مباح ہونے کا مقصد کیا ہے؟ اس میں فقہاء کا

(۱) یہی حکمت سے پر آیات ضرورتوں اور ان کے استثنائی احکام کے قاعدے کی بنیاد تھی، یعنی وہ قاعدہ جس کو فقہاء نے اپنے قول: "الضرورات تبیح المحظورات" سے تعبیر کیا ہے (الاشباہ والنظائر لابن نجیم بحاشیۃ الحموی ۱/ ۱۱۸، مجلۃ الاحکام العدلیۃ وشروحہا: دفعہ/ ص ۲۱) اور اس کی وجہ سے شریعت تمام استثنائی ظروف وحالات سے ہم آہنگ ہوگئی لیکن ضرورت کے کچھ فقہی حدود اور معیار ہیں، چنانچہ ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جسے ضرورت سمجھ کر حرام ہی کو مباح کرنے کا ارادہ کیا جائے وہ حقیقت میں بھی ضرورت ہو (کمیٹی)۔

(۲) حضرت ابو واقد کی حدیث: "إذا لم تصطبحوا ولم تغتبقوا..." کی

اختلاف ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مقصود کھانے اور نہ کھانے کا جواز ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے قول: "فَلاَ اِثْمَ عَلَيْهِ" (پس اس پر کوئی گناہ نہیں ہے) سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے اور یہ قول بعض مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ہے۔

اور دوسرے فقہاء فرماتے ہیں کہ مضطر کے لئے مردار وغیرہ کے مباح ہونے کا مقصد یہ ہے کہ اس کا کھانا واجب ہے، حنفیہ کا یہی مذہب ہے اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا راجح قول بھی یہی ہے۔

اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَلاَ تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ"[۱] نیز ارشاد ہے: "وَلاَ تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ"[۲] (اور اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں تباہی میں مت ڈالو)۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جو شخص (حالت اضطرار میں) مردار وغیرہ کے کھانے کو چھوڑ دے یہاں تک کہ مر جائے وہ اپنی جان کو قتل کرنے والا اور اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے والا شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ کھانے سے باز رہنا ایسا فعل ہے جو انسان کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

۹۱ - جو حضرات واجب ہونے کے قائل ہیں ان کا قول اللہ تعالیٰ کے قول: "فلا إثم عليه" (اس پر کوئی گناہ نہیں ہے) کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ کھانے میں گناہ کی نفی عام ہے، جواز اور وجوب کی دونوں حالتیں اس میں داخل ہیں، لہذا اگر وجوب کے ساتھ اس کی تخصیص کے سلسلہ میں کوئی قرینہ پایا جائے گا تو اس پر عمل کیا جائے گا، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا"[۱] (بیشک صفا اور مروہ منجملہ یادگار خداوندی ہیں، سو جو شخص حج کرے بیت اللہ کا یا عمرہ کرے اس پر ذرا بھی گناہ نہیں، ان دونوں کے درمیان طواف کرنے میں)۔

پس صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے سے گناہ کی نفی ایک عام مفہوم ہے جسے اس دلیل سے خاص کیا گیا ہے جو اس کے وجوب یا فرضیت پر دلالت کرتی ہے[۲]۔

مباح کرنے والی ضرورت کی حد:

۹۲ - ابوبکر جصاص لکھتے ہیں: آیت میں مذکور ضرورت کا معنی یہ ہے کہ اس کو کھانا چھوڑ دینے کی وجہ سے اپنی جان یا بعض اعضاء پر ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو، اس کے تحت دو معنی آتے ہیں:

(اول) یہ کہ ایسی صورت پیش آئے کہ اس کو مردار کے علاوہ کچھ اور نہ ملے۔

(دوم) یہ کہ مردار کے علاوہ (کھانے کی) دوسری چیز موجود ہو لیکن اسے اس کے کھانے پر ایسی دھمکی کے ساتھ مجبور کیا جائے کہ وہ اس سے اپنی جان یا بعض اعضاء کے تلف ہونے کا خطرہ محسوس کرے، اور ہمارے نزدیک آیت سے یہ دونوں معنی مراد ہیں، اس لئے کہ اس میں ان دونوں کا احتمال ہے[۳]۔

اور حالت اکراہ اضطرار کے معنی میں داخل ہے، اس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہوتی ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[۴] (بیشک

= روایت احمد (۵/ ۲۱۸ طبع المیمنیہ) نے کی ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں فرمایا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (۵/ ۵۰ طبع القدسی)۔

(۱) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۵۸۔

(۲) الدر المختار بحاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، الشرح الکبیر ۱/ ۳۲۳-۳۲۴، حاشیۃ العدوی علی شرح الخرشی علی خلیل ۲/ ۲۲۶، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰، المجموع ۳/ ۵۳۰۔

(۳) احکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۵۰۔

(۴) حدیث: "إن الله وضع عن أمتي..." کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۶۵۹ طبع

اللہ تعالیٰ نے میری امت سے غلطی اور بھول اور اس عمل کو معاف کر دیا ہے جس پر اسے مجبور کیا جائے) اور "درمختار" کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت میں ہلاکت کا اندیشہ اور کھڑے ہو کر نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے سے عاجز ہونے کا اندیشہ داخل ہے [1]۔

اور مالکیہ کی کتاب "الشرح الصغیر" میں ضرورت کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ ہلاکت یا شدت ضرر کا اندیشہ ہو [2]۔

اور رملی شافعی نے "نہایۃ المحتاج" میں اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ موت یا مرض کا اندیشہ ہو یا ان کے علاوہ ہر ایسی تکلیف کا اندیشہ ہو جس کی وجہ سے تیمم مباح ہو جاتا ہے، اسی طرح چلنے سے عاجز ہو جانے یا ساتھیوں سے پیچھے رہ جانے کا اندیشہ ہو، اگر اسے اس کی وجہ سے ضرر لاحق ہو، اسی طرح بھوک اگر اسے اس درجہ مشقت میں ڈال دے کہ وہ اس پر صبر نہ کر سکے (اسے بھی ضرورت میں شامل کیا ہے)۔

اور جس تکلیف کی وجہ سے شافعیہ کے نزدیک تیمم کرنا مباح ہوتا ہے وہ مرض کا لاحق ہو جانا یا اس کا بڑھ جانا یا مستحکم ہو جانا ہے یا اس کی مدت کا زیادہ ہو جانا ہے یا کسی ظاہری عضو میں کسی فاحش عیب کا لاحق ہو جانا ہے، بخلاف اس فاحش عیب کے جو کسی باطنی عضو میں لاحق ہو، اور ظاہری عضو وہ ہے جو کام کرنے کے وقت ظاہر ہوتا ہے، مثلاً چہرہ، دونوں ہاتھ، اور باطنی عضو وہ ہے جو اس کے برخلاف ہو۔

اور اس سلسلہ میں شافعیہ سے مروی ہے کہ عادل ڈاکٹر کے قول پر اعتماد کیا جائے گا اور اگر مضطر علم طب کا جانکار ہو تو وہ اپنے علم کے مطابق عمل کرے گا، اور اگر محض تجربہ کار ہے تو رملی کے قول کی رو سے اپنے تجربہ پر عمل نہیں کرے گا، اور ابن حجر نے کہا کہ اپنے تجربہ پر عمل کرے گا، خاص طور پر جب ڈاکٹر موجود نہ ہو [1]۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ ضرورت صرف یہ ہے کہ تلف ہو جانے کا اندیشہ ہو، اس سے کم نہیں، یہی صحیح مذہب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ تلف اور ضرر دونوں کا خوف اس میں داخل ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ضرورت یہ ہے کہ تلف ہونے کا یا ضرر پہنچنے کا یا مرض لاحق ہونے کا ڈر ہو یا ساتھیوں سے اس طرح کٹ جانے کا خوف ہو کہ اس کی وجہ سے ہلاکت کا اندیشہ ہو [2]۔

ان محرمات کی تفصیل جو ضرورت کی وجہ سے مباح ہو جاتی ہیں:

۹۳- سابقہ آیات میں جن اشیاء کے حرام ہونے کا تذکرہ ہے یعنی مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جس کے ذبح کرتے وقت غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو، گلا گھونٹ کر مارا ہوا، چوٹ کھا کر، اوپر سے گر کر، دوسرے جانور کے سینگ سے مرا ہو، اور جسے درندے نے کھایا ہو، اور جسے بتوں کے استھانوں پر ذبح کیا گیا ہو، ضرورت کے وقت یہ تمام چیزیں بالاتفاق مباح ہو جاتی ہیں۔

اسی طرح ہر وہ زندہ جانور جو حلال نہیں ہے، مضطر کے لئے اس کے کھانے تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ذبح کے ذریعہ یا بغیر ذبح کے اسے قتل کرنا جائز ہے۔ اسی طرح حیوانات کے علاوہ وہ چیزیں جو نجاست کی وجہ سے حرام ہیں وہ بھی حلال ہو جاتی ہیں، اور اس کی مثال تریاق ہے جس میں شراب اور سانپ کا گوشت ہوتا ہے۔

لیکن وہ چیزیں جو اس بنا پر حرام ہیں کہ ان کے کھانے سے انسان

= العجلی) نے کی ہے اور ابن حجر نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں (فیض القدیر ۲/ ۲۶۷ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) الدر المختار ۵/ ۲۱۵۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۳۲۳۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۵۰، الباجوری علی ابن قاسم ۱/ ۹۱-۹۲۔

(۲) المبدع ۳/ ۵۳۱۔

ہلاک ہوجاتا ہے مثلاً زہر، تو ضرورت کی وجہ سے وہ مباح نہیں ہوتیں، اس لئے کہ اس کا کھانا موت میں جلدی کرنا اور خودکشی ہے جو اکبر الکبائر میں سے ہے اور اس پر تمام مذاہب کا اتفاق ہے۔

۹۴- اور شراب کے بارے میں اجتہادات مختلف ہیں، حنفیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص پیاس سے خوف محسوس کرتا ہو اور اس کے پاس اس کے علاوہ کچھ اور نہ ہو تو وہ اسے پئے گا، لیکن اتنی مقدار پئے گا جس سے پیاس دور ہوجائے، اگر یہ معلوم ہو کہ اس سے پیاس دور ہوجائے گی[1]۔

اور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مضطر پیاس کو دفع کرنے کے لئے خالص شراب نہیں پئے گا[2]، اسے صرف وہ شخص پئے گا جس کے حلق میں لقمہ یا کوئی اور چیز اٹک گئی ہو اور وہ اسے حلق سے اتارنے کے لئے شراب کے سوا کچھ اور نہ پائے[3]۔

مضطر کے لئے مردار وغیرہ کے مباح ہونے کی شرائط:

۹۵- فقہاء نے اضطرار اور اس کے استثنائی احکام کی بحث کے ذیل میں ان شرائط کو جن کی بنیاد پر کسی مضطر کے لئے مردار اور دوسری حرام چیزیں مباح ہوجاتی ہیں شرائط کے عنوان سے ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ تلاش کرنے والا ان شرائط کو مسائل اور احکام کے درمیان مختلف مقامات میں پاتا ہے۔

اضطرار کے حالات اور اس کے احکام سے فقہاء نے جو بحث کی

(۱) ابن عابدین ۵/۲۱۵، المحلی ۷/۴۲۶۔

(۲) شافعیہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے کہ اگر اس کی پیاس اتنی بڑھ جائے کہ ہلاکت کے قریب ہوجائے تو اس صورت میں اس کے لئے اس کا پینا حلال ہے (نہایۃ المحتاج ۸/۱۲)۔

(۳) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/۳۲۳، نہایۃ المحتاج ۸/۱۵۰، مطالب اولی النہی ۶/۲۱۱، احکام القرآن للجصاص ۱/۱۵۰، المحلی لابن حزم ۷/۴۲۶۔

ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مضطر کے لئے محرمات کے مباح ہونے کے لئے مختلف مذاہب کے فقہاء نے جن شرعی شرائط کا لحاظ کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

(۱) وہ عام شرائط جو اضطرار کی تمام حالتوں میں فقہی مذاہب کے درمیان متفق علیہ ہیں۔

(۲) وہ عام شرائط جن کا بعض مذاہب نے اعتبار کیا ہے اور دوسرے مذاہب نے نہیں کیا ہے، اس کا بیان درج ذیل ہے:

(اول) وہ عام شرائط جو متفق علیہ ہیں:

۹۶- مضطر کے لئے مردار وغیرہ کے مباح ہونے کے واسطے عام طور پر تین شرطیں ملحوظ رکھی گئی ہیں:

(اول) یہ کہ وہ حلال کھانا نہ پائے، خواہ ایک ہی لقمہ کیوں نہ ہو، اگر وہ ایک لقمہ بھی حلال کھانا پائے گا تو پہلے اس کا کھانا واجب ہوگا، پھر اگر اس سے کام نہ چلے تو اس کے لئے حرام حلال ہوگا۔

(دوم) یہ کہ وہ موت کے اس درجہ قریب نہ ہوگیا ہو کہ اسے کھانا کھانے سے فائدہ نہ ہو اگر وہ اس حالت میں پہنچ گیا ہے تو اس کے لئے حرام حلال نہ ہوگا[1]۔

(سوم) یہ کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کا مال یعنی حلال کھانا نہ پائے، اس شرط میں قدرے تفصیل ہے، جس کا بیان درج ذیل ہے:

۹۷- حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر مضطر بھوک کی وجہ سے موت کا خوف محسوس کرے اور اس کے اس ساتھی کے پاس کھانا ہو جو خود اضطرار کی حالت میں نہیں ہے تو مضطر کے لئے جائز ہے کہ وہ اس سے قیمتاً اتنی مقدار میں لے لے جس سے اپنی بھوک کو مٹا سکے، اگر اس کے پاس فی الحال قیمت ادا کرنے کے لئے کچھ نہ ہو تو وہ قیمت اس کے ذمہ

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۵۰۔

دین کی حیثیت سے لازم ہوگی، اور قیمت اس پر اس لئے لازم ہوگی کہ فقہاء کے نزدیک عام مقررہ قاعدوں میں سے ایک قاعدہ یہ ہے: "الاضطرار لا يبطل حق الغير"[1] (اضطرار دوسرے کے حق کو باطل نہیں کرتا)۔

اسی طرح وہ اس پانی میں سے جو دوسرے کی ملکیت ہے اتنی مقدار لے لے گا جس سے پیاس دور ہوجائے، اور اگر پانی کا مالک اسے روکے تو مضطر اس سے بغیر ہتھیار کے لڑائی کرے گا، اس لئے کہ اس حال میں روکنے والا ساتھی ظالم ہے، پس اگر اس ساتھی کو خود بھوک یا پیاس کا خوف ہو تو اس کے لئے کچھ حصہ چھوڑ دے گا[2]۔

اور کسی حلال چیز کے موجود رہتے ہوئے جو کسی ایسے آدمی کی ملکیت ہو جو خود حالت اضطرار میں نہیں ہے، اور مضطر اس کے لینے پر خواہ طاقت کے ذریعہ، قادر ہو تو اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ حرام چیزوں مثلاً مردار اور شراب کے ذریعہ بھوک اور پیاس کو دور کرے۔

مالکیہ نے اس حال میں کھانے والے سے اسے دھمکی دینے کے بعد ہتھیار سے لڑنے کو جائز قرار دیا ہے، دھمکی دینے اور ڈرانے کی صورت یہ ہے کہ مضطر اسے بتادے کہ وہ حالت اضطرار میں ہے اور اگر وہ اسے (کھانا) نہیں دے گا تو وہ اس سے لڑائی کرے گا، اس کے بعد اگر مضطر اسے قتل کردے تو اس کا خون باطل ہوگا، اس لئے کہ اس پر اپنے کھانا مضطر پر خرچ کرنا واجب تھا اور اگر کھانے کا مالک مضطر کو قتل کردے تو اس پر قصاص واجب ہوگا[3]۔

۹۸ - شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مضطر دوسرے کا کھانا پائے تو اگر کھانے والا غائب ہو اور مضطر اس کے علاوہ کچھ اور نہ پائے تو وہ اس میں سے کھالے گا، اور اگر وہ چیز مثلی ہے تو قدرت حاصل ہوجانے کی صورت میں اس کے مثل تاوان دے گا، اور اگر وہ چیز قیمی (یعنی غیر مثلی) ہو تو اس کی قیمت تاوان دے گا، تاوان کا حکم مالک کے حق کے تحفظ کی خاطر ہے، اور اگر اس کا مالک موجود ہو[1] تو اگر وہ خود بھی مضطر ہو اور کھانا اس کی ضرورت سے فاضل نہ ہو تو اس پر پہلے مضطر کے لئے اس کا خرچ کرنا لازم نہ ہوگا، بلکہ وہ خود اس کا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "ابدأ بنفسک..."[2] (اپنی ذات سے شروع کرو)۔

لیکن اگر پہلا مضطر مسلمان اور معصوم ہو اور دوسرا اپنی ذات پر تنگی کو برداشت کرسکتا ہو تو اسے اپنے اوپر ترجیح دینا جائز ہے، اور اگر کھانے کے مالک کو اپنی جان بچانے کے بقدر کھانے کے بعد کچھ بچ جائے تو پہلے کے لئے اسے خرچ کرنا اس پر لازم ہوگا۔

اور اگر کھانے کا مالک جو حاضر ہے مضطر نہ ہو تو مضطر کو کھلانا اس پر لازم ہوگا، اور اگر وہ اس سے روکے یا ثمن مثل سے بہت زیادہ معاوضہ طلب کرے تو مضطر کے لئے اس پر غلبہ پاکر چھین لینا جائز ہے، اگرچہ اس کے نتیجہ میں کھانے والے کا قتل ہوجائے۔ اس صورت میں روکنے والے کا خون رائگاں ہوگا اور اگر مالک اپنے کھانے سے دفع کرنے میں مضطر کو قتل کردے تو اس پر قصاص لازم ہوگا۔

اور اگر مالک مضطر سے کھانا روکے اور مضطر بھوک کی وجہ سے مرجائے تو روکنے والا قصاص یا دیت کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس

---

(۱) مطالب اولی النہی ۶/ ۳۲۳ - ۳۲۴، المجلہ دفعہ: ۳۳۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۲۱۵، ۲۶۵۔ اور اگر مالک اسے اپنے حق سے روکنے کے لئے ہتھیار استعمال کرے تو ظاہر یہ ہے کہ ایسی صورت میں مضطر کے لئے اپنی جان سے دفاع کرنے کے لئے ہتھیار کے ذریعہ اس کا مقابلہ کرنا جائز ہے (کمیٹی)۔

(۳) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۳۲۳۔

---

(۱) یعنی وہ اس کے سوا کچھ نہ پائے خواہ مرداری کیوں نہ ہو۔

(۲) حدیث: "ابدأ بنفسک..." کی روایت مسلم (۲/ ۶۹۳ طبع الحلبی) اور نسائی (۵/ ۷۰ طبع المکتبۃ التجاریہ) نے کی ہے۔

نے کسی مہلک فعل کا ارتکاب نہیں کیا ہے، اور اگر مالک نے کھانے کو نہیں روکا لیکن اس نے ثمن طلب کیا، خواہ ثمن مثل سے تھوڑا زیادہ ہی ہو، تو مضطر کے لئے اس ثمن پر اسے قبول کرنا لازم ہے، اور اس کے لئے اس سے لڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اور اگر مالک نے اسے کھلا دیا اور معاوضہ کا ذکر نہیں کیا تو راجح قول کی رو سے اس کو معاوضہ نہیں ملے گا، اسے چشم پوشی پر محمول کیا جائے گا جو عام طور پر کھانے کے سلسلہ میں برتی جاتی ہے، بالخصوص مضطر کے حق میں اور ایک قول یہ ہے کہ ثمن مثل اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی وجہ سے ہلاکت سے نجات پائی، لہذا مالک اس سے بدل لے گا، اور اگر عوض کے ذکر کے سلسلہ میں دونوں میں اختلاف ہوجائے تو قسم کے ساتھ مالک کی بات مانی جائے گی، اس لئے کہ اگر اس کی بات نہ مانی جائے تو لوگ مضطر کو کھلانے سے اعراض کریں گے اور اس سے نقصان ہوگا (۱)۔

(دوم) وہ عام شرائط جو مختلف فیہ ہیں:

۹۹- مضطر کے لئے مردار وغیرہ جیسی حرام چیزوں کے کھانے کو مباح کرنے والی بعض شرائط میں فقہاء مذاہب کا اختلاف ہے:

شافعیہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مضطر خود معصوم الدم ہو اور اگر مضطر ایسا آدمی ہو جس کا خون شرعاً رائگاں ہے، مثلاً حربی، مرتد اور نماز کا تارک جو قتل کا مستحق ہے، تو اس کے لئے مردار وغیرہ جیسی حرام چیزوں کا کھانا جائز نہیں جب تک کہ وہ توبہ نہ کرلے، لیکن جس کا خون ایسا رائگاں ہو کہ اس کی توبہ سے بھی اس کا خون معصوم نہیں ہوگا، مثلاً زانی محصن، اور ڈاکہ زنی میں کسی کو قتل کرنے والا جس پر حاکم نے قدرت پالی ہو، اور کہا گیا ہے کہ وہ جب تک توبہ نہ کرے مردار نہیں کھائے گا، اگرچہ اس کی توبہ اس کی جان بچانے کے لئے مفید نہیں ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے لئے مردار کے کھانے کا حلال ہونا اس کی توبہ پر موقوف نہیں ہے (۱)۔

۱۰۰- اور شافعیہ اور مالکیہ نے ایک شرط یہ لگائی ہے کہ مضطر اپنے سفر یا اپنی اقامت میں نافرمان نہ ہو، اور اگر ایسا ہو تو جب تک وہ توبہ نہ کرلے اس کے لئے مردار وغیرہ کا کھانا حلال نہ ہوگا۔

اور اپنے سفر یا اقامت میں نافرمان وہ شخص ہے جس نے اپنے سفر یا اقامت میں معصیت کی نیت کی ہو، یعنی جس نے معصیت کی خاطر ہی سفر یا اقامت کیا ہو، مثلاً کوئی شخص اپنے شہر سے ڈاکہ زنی کے ارادے سے نکلا، اسی طرح وہ شخص جس نے اپنے سفر یا اقامت سے مباح امور کا قصد کیا، پھر اسے معصیت سے بدل دیا، مثلاً کسی شخص نے تجارت کے لئے سفر کیا یا اقامت کی پھر اسے خیال ہوا کہ اس سفر یا اقامت کو ڈاکہ زنی کے لئے استعمال کرے۔

اور جو شخص سفر کے دوران معصیت کرے (اور یہ وہ شخص ہے جس نے جائز سفر کیا اور سفر کے دوران نماز کو اس کے وقت سے ٹال کر، یا زنا کرکے جبکہ وہ غیر محصن ہو یا چوری وغیرہ کرکے نافرمانی کی) تو ایسے شخص کے لئے مردار وغیرہ کے کھانے کا حلال ہونا اس کی توبہ وغیرہ پر موقوف نہ ہوگا، اسی کے مثل وہ شخص ہے جو اقامت کی حالت میں نافرمان ہو، مثلاً کوئی شخص اپنے شہر میں کسی جائز مقصد سے مقیم تھا اور اس نے اس نوعیت کی نافرمانی کی جس کا اوپر ذکر آیا ہے، تو اگر اسے اضطرار کی حالت پیش آجائے تو اس کے لئے حرام چیز کا کھانا مباح ہوگا اور توبہ پر موقوف نہ ہوگا (۲)۔

(۱) نہایۃ المحتاج مع حاشیتی الرشیدی والشبراملسی ۸/۱۵۲، المقنع ۳/۵۳۱۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۸/۱۷۰-۱۷۱، حاشیۃ البجیرمی علی المنہج ۴/۳۰۸۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۸/۱۵۰، حاشیۃ الشروانی علی تحفۃ المحتاج ۸/۱۸۸، مطالب اولی النہی ۶/۳۱۸-۳۱۹۔

اور سفر معصیت کرنے والے کو روکنے کی وجہ یہ ہے کہ مردار کا کھانا رخصت ہے، اور جس شخص کا سفر یا اقامت معصیت کے لئے ہو وہ رخصت کا اہل نہیں ہے، اور نیز مذکورہ کھانے میں معصیت پر مدد ہوگی، لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔

۱۰۱ - لیکن حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ مضطر میں عدم معصیت کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ نصوص **مطلق** اور عام ہیں (۱)۔

(۱) أحکام القرآن للجصاص ۱/ ۱۴۷، ۱۴۹۔

إطلاق

تعریف:

۱ - لغت میں اطلاق کا معنی ہے: چھوڑنا، کھولنا اور قید نہ کرنا (۱)۔

فقہاء اور اصولیین کے نزدیک اطلاق کی تعریف **مطلق** کے بیان سے اخذ کی جاتی ہے، پس **مطلق** اطلاق کا اسم مفعول ہے اور **مطلق** وہ ہے جو فرد شائع پر دلالت کرے، یا وہ ہے جو بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے، یا وہ ہے جو کسی ایسی صفت کے ساتھ مقید نہ ہو جو دوسرے تک متعدی ہونے سے روکے (۲)۔

اسی طرح اطلاق کا مفہوم ہے: لفظ کو اس کے معنی میں استعمال کرنا، معنی خواہ حقیقی ہو یا مجازی (۳)۔

اسی طرح وہ نفاذ کے معنی میں بھی آتا ہے، پس تصرف کے اطلاق کا مطلب اس کا نفاذ ہے (۴)۔

متعلقہ الفاظ:

الف - عموم:

۲ - اطلاق اور عموم میں کیا تعلق ہے اسے ظاہر کرنے کے لئے مطلق

(۱) المصباح المنیر، المغرب: مادہ (طلق)۔

(۲) حاشیۃ الشہاب الخفاجی علی البیضاوی ۱/ ۲۶۳، کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۹۲۲، جمع الجوامع ۲/ ۴۴، مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۰، النظم المستعذب لابن بطال الرکبی ۱/ ۱۰-۱۱ شائع کردہ دار المعرفہ بہامش المہذب، القلیوبی ۴/ ۳۵۰ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ سعد علی العضد ۲/ ۱۱۷ طبع لیبیا۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۹۲۲۔

(۴) المحلی علی المنہج بحاشیتی قلیوبی وعمیرہ ۲/ ۳۴۱، الفروق للقرافی ۱/ ۱۲۷۔

اور عام کے درمیان تعلق کی وضاحت ضروری ہے، پس مطلق شیوع کے اعتبار سے عام کے مشابہ ہوتا ہے جس سے گمان ہوتا ہے کہ وہ عام ہے[1]۔

لیکن یہاں پر عام اور مطلق کے درمیان فرق ہے، پس عام کا عموم افراد کو شامل ہونے والا ہوتا ہے (یعنی اس میں تمام افراد داخل ہیں)، اور مطلق کا عموم بطور بدل کے ہوتا ہے (یعنی اس میں کسی ایک ہی غیر معین فرد پر حکم ہوتا ہے)، تو جن حضرات نے مطلق پر عموم کے نام کا اطلاق کیا ہے تو وہ اس اعتبار سے ہے کہ اس کے وقوع کی جگہ غیر محدود ہے۔

اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ شامل ہونے والے کا عموم کلی ہے جس میں ہر ہر فرد پر حکم لگایا جاتا ہے، اور بدل کا عموم کلی ہے اس اعتبار سے کہ اس کے مفہوم کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہے، لیکن اس میں ہر فرد پر حکم نہیں لگایا جاتا، بلکہ ایسے فرد پر لگایا جاتا ہے جو اس کے افراد میں سے غیر معین ہوتا ہے، اور بدل کے طور پر ان سب کو شامل ہوتا ہے، اور ایک دفعہ میں ایک سے زیادہ افراد کو شامل نہیں ہوتا۔

اور تہذیب الفروق میں ابیانی کے حوالہ سے نقل کیا گیا ہے کہ عام کا عموم سب کو شامل ہونے والا ہے، بخلاف مطلق کا عموم جیسے رجل (مرد) اسد (شیر) اور انسان کہ یہ بدلیت کے طور پر ہیں، یہاں تک کہ اگر اس پر حرف نفی یا لام استغراق داخل ہو تو وہ عام ہو جائے گا[2]۔

ب-تنکیر (نکرہ بنانا):

۳-اطلاق اور تنکیر کے درمیان جو فرق ہے اس کی وضاحت مطلق اور نکرہ کے درمیان فرق کی وضاحت سے ہوگی، تو بعض اصولیین کی رائے یہ ہے کہ نکرہ اور مطلق کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اس لئے کہ تمام علماء اپنی کتابوں میں مطلق کی مثال نکرہ سے دیتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے[1]۔

اور تیسیر التحریر میں ہے کہ مطلق اور نکرہ کے درمیان عام خاص من وجہ کی نسبت ہے، اس لئے کہ یہ دونوں مثلاً تحریر رقبہ (کوئی غلام آزاد کرنے) میں صادق آتے ہیں اور نکرہ اگر عام ہو تو صرف نکرہ پایا جاتا ہے، مطلق نہیں پایا جاتا، مثلاً جب وہ سیاق نفی میں واقع ہو اور "اشتر اللحم" (گوشت خریدو) جیسی مثال میں صرف مطلق پایا جاتا ہے، نکرہ نہیں پایا جاتا[2]۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ نکرہ مطلق ہو اور اگر نکرہ میں کوئی قید لگا دی جائے تو مطلق کے خلاف ہو جائے گا۔

شیٔ مطلق اور مطلق شیٔ:

۴-الشیٔ المطلق مطلق ہونے کی حیثیت سے کسی شیٔ کا نام ہے، اور یہ وہ ہے جس پر کسی لازمی قید کے بغیر شیٔ کا نام صادق آتا ہے، اسی قبیل سے فقہاء کا یہ قول ہے کہ مطلق پانی سے حدث رفع ہوتا ہے، یعنی ایسے پانی سے جس میں کسی چیز کی قید نہ ہو، اس لئے اس سے گلاب کا پانی، زعفران کا پانی، اور کسی درخت یا پھل سے نچوڑا ہوا پانی نکل جائے گا، اسی طرح اکثر فقہاء کے نزدیک مستعمل پانی نکل جائے گا، اس لئے کہ وہ ایسے پانی ہیں جن میں قید لازم ہے، اس قید کے بغیر ان کو پانی نہیں کہا جاتا، اس کے خلاف سمندر کا پانی، کنویں کا پانی اور آسمان کا پانی وغیرہ ہے، اس لئے کہ ان میں جو قیود ہیں لازم نہیں ہیں،

---

(۱) کشف الاسرار ۲/۷ ۳۔

(۲) حاشیۃ السعد علی العضد ۲/۱۰۱، المدخل إلی مذہب الإمام احمد رص ۱۱۱، تہذیب الفروق ۱/۲/۷ شائع کردہ دار المعرفہ۔

(۱) البدخشی علی منہاج الوصول فی علم الاصول ۲/۶۰ طبع صبیح، حاشیۃ الرہاوی علی ابن ملک رص ۵۵۸ طبع دار سعادة، حاشیۃ الشہاب الخفاجی ۱/ ۲۶۳۔

(۲) تیسیر التحریر ۱/ ۳۲۹ طبع مصطفی الحلبی۔

اور ان قیود کے بغیر بھی ان کا استعمال ہوتا ہے، اس لئے وہ سب مطلق پانی ہیں۔

اور مطلق الشئ نام ہے شئ کا اس حیثیت سے کہ اس میں اطلاق یا قید کا کوئی لحاظ نہیں ہے، وہ شئ ہے، پس وہ کسی بھی چیز پر صادق آتا ہے خواہ وہ مطلق ہو یا مقید، اسی قبیل سے فقہاء کا قول مطلق الماء ہے، پس اس میں پاک پانی، خود پاک ہونے کے ساتھ دوسرے کو پاک کرنے والا پانی یا ناپاک پانی، اس کے علاوہ مقید پانی (مثلاً گلاب اور زعفران کا پانی) اور مطلق پانی سب داخل ہیں۔

لہذا شئ مطلق، مطلق شئ سے (جس میں مقید بھی داخل ہے) خاص ہے، اور اسی کے مثل وہ ہے جو البیع المطلق اور مطلق البیع اور الطہارۃ المطلقۃ اور مطلق الطہارۃ وغیرہ میں کہا جاتا ہے [1]۔

اطلاق کے مواقع:

۵- علماء اصول مختلف مواقع پر اطلاق سے بحث کرتے ہیں، ان میں سے ایک مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا مسئلہ ہے، اور دوسرے امر کے مقتضی کا مسئلہ ہے کہ آیا وہ تکرار کے لئے ہے یا نہیں؟ اور آیا وہ کام کو فوراً انجام دینے کے لئے ہوتا ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

فقہاء کے نزدیک اطلاق کے مواقع:

طہارت میں نیت کا اطلاق:

الف- وضو اور غسل:

۶- اگر وضو کرنے والے نے مطلق طہارت یا مطلق وضو کی نیت کی، رفع حدث اور نماز وغیرہ کے مباح کرنے کی نہیں تو حدث کے ختم ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

اول یہ کہ حدث ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کی نیت ہی نہیں کی ہے، اور یہ جمہور کی ایک رائے ہے اور یہ وہ لوگ ہیں جو طہارت کے صحیح ہونے کے لئے نیت کی شرط لگاتے ہیں، اور اس کی علت یہ بیان کرتے ہیں کہ طہارت کی دو قسمیں ہیں، حدث سے طہارت اور نجاست سے طہارت، تو اگر کوئی مطلق طہارت کی نیت کرے تو یہ حدث کو رفع نہیں کرے گی، اور جمہور کی زیادہ صحیح رائے یہ ہے کہ (اس سے) حدث رفع ہوجائے گا، اس لئے کہ طہارت اور وضو کا استعمال اگر مطلق ہو تو اس سے شرعی طہارت اور شرعی وضو مراد ہوتا ہے، اس لئے وہ شرعی وضو کی نیت کرنے والا قرار پائے گا [1]۔

حنفیہ کے مذہب کا اس مسئلہ میں کوئی دخل نہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک وضو میں نیت سنت ہے، شرط نہیں ہے [2]۔

ب- تیمم:

۷- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ تیمم کرنے والے نے اگر نماز کو جائز کرنے کی نیت کی ہے اور اسے مطلق رکھا ہے اور اس نماز میں فرض یا نفل ہونے کی قید نہیں لگائی ہے تو اس اطلاق کے ساتھ وہ نفل نماز پڑھے گا، اور شافعیہ کا ایک ضعیف قول ہے کہ اس سے نفل نماز جائز نہ ہوگی [3]۔

---

(۱) کشاف اصطلاحات الفنون: مادہ (طلق)، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۸۲، کشاف القناع ۱/ ۲۶،۲۴، ابن عابدین ۱/ ۱۲۰، جواہر الاکلیل ۱/ ۵، القلیوبی ۱/ ۱۸۔

(۱) الحطاب ۱/ ۲۳۶ طبع لیبیا، الخرشی ۱/ ۱۳۰ طبع دار صادر، الشبر املسی علی النہایہ ۱/ ۱۴۵ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۱۱۲ طبع الریاض، القلیوبی ۱/ ۴۶، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۶۳ طبع دار الفکر، المجموع ۱/ ۳۲۸۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۴ شائع کردہ دار مکتبۃ الہلال، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۶ طبع دار الایمان، الصاوی علی الدردیر ۱/ ۱۶۶ طبع دار المعارف، المجموع ۱/ ۳۲۸، کشاف القناع ۱/ ۸۹۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۶۰-۶۱، الصاوی علی الدردیر ۱/ ۱۹۴، الدسوقی

اور اس تیمم سے فرض نماز کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

ایک یہ کہ فرض نماز صحیح ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے جسے امام الحرمین اور غزالی نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ یہ ایسی طہارت ہے جس سے نفل صحیح ہے، لہذا فرض بھی صحیح ہوگا جیسے کہ پانی کی طہارت[1]، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ صلاۃ (نماز) اسم جنس ہے جس میں فرض اور نفل دونوں داخل ہیں۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس سے فرض نماز جائز نہیں، یہ مالکیہ اور حنابلہ کا قول ہے اور شافعیہ کا ایک قول ہے[2]۔

نماز میں نیت کا اطلاق:

الف- فرض نماز:

۸- جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ فرض کی نیت میں تعیین شرط ہے، اور مطلق نیت کرنا کافی نہیں ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح واجب خواہ وتر ہو یا نذر ہو یا سجدۂ تلاوت ہو، اسی طرح سجدۂ شکر کی نیت میں تعیین شرط ہے، سجدۂ سہو اس کے برخلاف ہے۔

اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ فرض نماز کی نیت میں تعیین شرط نہیں ہے[3]۔

ب- نفل مطلق:

۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نفل نماز کی نیت میں مطلق نیت کرنا کافی ہے[1]، اور بعض شافعیہ نے تحیۃ المسجد اور وضو کی دو رکعتوں (تحیۃ الوضوء)، احرام کی دو رکعتوں، طواف کی دو رکعتوں، صلاۃ الحاجۃ، اور مغرب اور عشاء کے درمیان غفلت کی نماز اور سفر میں نکلنے کے وقت گھر میں پڑھی جانے والی نماز اور مسافر جب کسی منزل پر اترے اور اس سے رخصت ہونا چاہے اس وقت کی نماز کو بھی نفل مطلق میں شامل کیا ہے[2]۔

ج- سنن مؤکدہ اور وقتیہ سنتیں:

۱۰- سنن مؤکدہ اور وقتیہ سنت نمازوں میں مطلق نیت کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: یہ کہ اس سنت مؤکدہ کی ادائیگی کے لئے مطلق نیت کرنا کافی نہیں ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، صرف وہ نوافل مستثنیٰ ہیں جنہیں بعض حضرات کے نزدیک نفل مطلق کے ساتھ لاحق کیا گیا ہے، اور جن کا ذکر ابھی اوپر گذرا[3]۔

یہی قول حنفیہ کی ایک جماعت کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ایسا اس لئے کہ فرضیت کے وصف کی طرح سنت اصل نماز پر ایک زائد وصف ہے، لہذا وہ مطلق نماز کی نیت سے حاصل نہ ہوگی[4]۔

= علی الدردیر ۱/ ۱۵۴، المجموع ۲/ ۲۲۲، المغنی ۱/ ۲۵۴۔

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۶۰ - ۶۱، المغنی ۲۵۴، المجموع ۲/ ۲۲۲۔

(۲) المغنی ۱/ ۲۵۴ الدسوقی ۱/ ۱۵۴، القواعد والفوائد الاصولیہ رص ۱۹۹ طبع السنۃ المحمدیہ کشاف القناع ۱/ ۱۷۴، المجموع ۲/ ۲۲۲۔

(۳) ابن عابدین ۱/ ۲۷۹ طبع اول، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق مع حاشیۃ الشلبی ۱/ ۹۹ شائع کردہ دار المعرفۃ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۴۳ شائع کردہ دار مکتبۃ الہلال، الزرقانی علی خلیل مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۹۵ طبع دار الفکر، الدسوقی ۱/ ۱۵۴ طبع دار الفکر، حواشی الرملی علی شرح الروض ۱/ ۱۴۳ طبع المیمنیہ، الانصاف ۲/ ۲۰ طبع اول۔

(۱) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۹۹، الدسوقی ۱/ ۱۵۴، الزرقانی علی خلیل ۱/ ۱۹۵، الانصاف ۲/ ۱۹، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۰۰۔

(۲) الجمل علی المنہج ۱/ ۳۳۲۔

(۳) الزرقانی علی خلیل مع حاشیۃ البنانی ۱/ ۱۹۵، شرح منتہی الارادات ۱/ ۱۶۷ طبع دار الفکر، المغنی ۱/ ۴۶۶، مطالب اولی النہی ۱/ ۴۰۰، شرح الروض ۱/ ۱۴۲، الجمل علی المنہج ۱/ ۳۳۲۔

(۴) تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۹۹۔

دوم: یہ کہ مطلق نیت کے ساتھ صحیح ہے، حنفیہ کے دو صحیح اقوال میں سے ایک یہی ہے، اور بعض حنفیہ نے اس کو قول معتمد کہا ہے، اور "المحیط" میں ہے کہ وہ عام مشائخ کا قول ہے اور صاحب فتح القدیر نے راجح قرار دیا ہے اور محققین کی طرف اسے منسوب کیا ہے (۱)۔

روزہ میں نیت کا اطلاق:

۱۱ - روزہ میں مطلق نیت کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: مطلق نیت کے ساتھ روزہ صحیح نہیں ہے، یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، اس سلسلہ میں ان کا استدلال یہ ہے کہ وہ واجب روزہ ہے، لہذا اس کے لئے نیت کی تعیین ضروری ہے۔

دوم: یہ کہ روزہ صحیح ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے اور شافعیہ کا ایک قول شاذ ہے جسے صاحب "التتمہ" نے حلیمی سے نقل کیا ہے اور اس کے لئے ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ فرض ہے جو متعین زمانے میں واجب ہے، لہذا اس کے لئے نیت کی تعیین ضروری نہ ہوگی (۲)۔

احرام کی نیت کا اطلاق:

۱۲ - اگر حج کا ارادہ کرنے والے نے صرف احرام کی نیت کی اور اسے مطلق رکھا یعنی اس نے قران یا تمتع یا افراد کی نیت نہیں کی تو بغیر کسی اختلاف کے یہ جائز ہے، اس لئے کہ احرام ابہام کے ساتھ صحیح ہے، لہذا اطلاق کے ساتھ بھی صحیح ہوگا اور اسے اس کا اختیار رہوگا کہ وہ احرام کی تینوں قسموں میں سے جس کی طرف چاہے اسے پھیر دے، اگر یہ احرام کے اعمال شروع کرنے سے قبل ہو اور حج کے مہینوں میں

(۱) ابن عابدین ۱/ ۲۷۹ - ۲۸۰، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق ۱/ ۹۹۔
(۲) المغنی ۳/ ۹۵، الروضہ ۲/ ۵۰ ۳، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۳۶، الحطاب ۲/ ۴۱۹۔

ہو (۱) لیکن مالکیہ اور حنابلہ کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ اسے عمرہ کی طرف پھیر دے اس لئے کہ تمتع افضل ہے۔

اور تعیین سے قبل جو کچھ کیا ہے وہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لغو ہے (۲) اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جو شعائر اس نے ادا کئے ان کا اعتبار کیا جائے گا، لیکن ان کا اس میں اختلاف ہے کہ نیت کس چیز کی طرف پھیر دی جائے گی، تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر متعین نہیں کیا ہے اور طواف کرلیا ہے تو عمرہ کی طرف پھیری جائے گی، لیکن "لباب" اور اس کی شرح میں یہ ہے کہ اگر طواف سے قبل وقوف عرفہ کرلیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہوجائے گا، اگرچہ اس نے اپنے وقوف میں حج کا ارادہ نہ کیا ہو (۳)۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ پھیرنا طواف قدوم کے بعد ہوا ہو تو اسے حج کی طرف پھیرنا واجب ہوگا (۴)۔

۱۳ - اور اگر حج کا احرام ہو اور متعین نہ کیا ہو (کہ افراد ہے یا قران یا تمتع) اور یہ احرام حج کے مہینوں میں نہ ہو (چونکہ یہ حنابلہ کے نزدیک مکروہ یا ممنوع ہے) تو ان کے نزدیک اس میں حکم مختلف فیہ نہیں ہے کہ نیت کو عمرہ کی طرف پھیرنا بہتر ہے (۵)۔

اسی طرح مالکیہ کے نزدیک اگر تعیین سے قبل طواف کرلیا ہو تو غیر اشہر حج میں احرام کا حکم اشہر حج میں احرام کے حکم سے الگ نہیں ہے، (یعنی نیت کا حج کی طرف پھیرنا واجب ہے) اور وہ طواف افاضہ کے لئے اپنی سعی کو موخر کرے گا اور اگر اس نے طواف نہ کیا ہو تو حج کی

(۱) ابن عابدین ۲/ ۱۵۸، ۱۶۱، الزرقانی علی خلیل ۲/ ۲۵۶، الحطاب ۳/ ۴۰، الخرشی ۲/ ۳۰۷، الروضہ ۳/ ۶۰، المغنی ۳/ ۲۸۵، منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۷۔
(۲) منتہی الإرادات ۱/ ۲۴۷، الروضہ ۳/ ۶۰۔
(۳) ابن عابدین ۲/ ۱۶۱۔
(۴) الزرقانی علی خلیل ۲/ ۲۵۶۔
(۵) المغنی ۳/ ۲۸۵۔

طرف نیت کا پھیرنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس نے حج کا احرام اس کے وقت سے قبل باندھا ہے[1]۔

شافعیہ کے یہاں اس سلسلہ میں تفصیل ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے حج کے مہینوں سے قبل احرام باندھا ہے تو اگر وہ اس احرام کو عمرہ کی طرف پھیر دے تو صحیح ہے، اور اگر حج کے مہینوں کے داخل ہونے کے بعد حج کی طرف پھیرے تو اس سلسلہ میں دو قول ہیں، صحیح یہ ہے کہ جائز نہ ہوگا، بلکہ اس کا احرام عمرہ کا شمار ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ احرام مبہم طور پر منعقد ہوگا اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ حج کے مہینوں کے داخل ہونے کے بعد اسے حج (افراد) یا قران کی طرف پھیر دے، پس اگر اس نے حج کے مہینوں سے قبل اسے حج کی طرف پھیر دیا تو یہ ایسا ہے جیسا کہ کسی نے حج کے مہینوں کی آمد سے قبل حج کا احرام باندھا[2]۔

۱۴ - کیا اطلاق افضل ہے یا تعیین؟ اس سلسلہ میں دو رائیں ہیں:

اول یہ کہ تعیین افضل ہے، یہ حنابلہ کا قول ہے، چنانچہ انہوں نے تعیین کے مستحب ہونے کی صراحت کی ہے، امام مالک اسی کے قائل ہیں اور یہی قول بعض شافعیہ کا ہے۔

دوم یہ کہ اطلاق افضل ہے، شافعیہ کا قول اظہر یہی ہے[3]۔

بحث کے مقامات:

۱۵ - اوپر اطلاق کے سلسلہ میں جو بحث آئی اس کے علاوہ فقہاء اور علماء اصول اس کے بارے میں درج ذیل مقامات پر بحث کرتے ہیں: ملک مطلق اور ملک مقید[4]، عقود جبکہ مطلق نام پر واقع ہوں تو

(۱) الزرقانی علی خلیل ۲/ ۲۵۶۔
(۲) الروضہ ۳/ ۶۰۔
(۳) الروضہ ۳/ ۶۰، المغنی ۳/ ۲۸۴۔
(۴) ابن عابدین ۴/ ۳۸۱۔

کیا وہ صحیح ہیں یا نہیں؟[1] اور مضاربت اور وکالت میں، عامل، مالک، وکیل اور موکل کے درمیان اطلاق اور تقیید کے سلسلہ میں اختلاف کی بحث میں[2]، اقرار مطلق میں[3]، وقف مطلق میں[4]، ظہار اور طلاق میں[5]، اجارہ کے اندر اطلاق[6]، وصیت اور وقت میں اطلاق[7]، قضاء، حکم کی تعریف کے بیان میں اور کیا وہ انشائے الزام ہے یا اطلاق؟ غیر کی طرف سے تصرفات میں اطلاق[8]، مطلق کو عرف کی بنیاد پر مقید کرنا، سیوطی نے اپنی کتاب الاشباہ والنظائر کی پانچویں بحث کو ہر اس چیز کے لئے خاص کیا ہے جو شریعت میں مطلق آئی ہے اور اس سلسلہ میں شریعت میں یا لغت میں کوئی ضابطہ نہیں ہے[9]، مطلق کو مقید پر محمول کرنا[10]، مطلق کو اس چیز کے ساتھ مقید کرنا جس سے عام میں تخصیص کی جاتی ہے[11]، نذر مطلق اور اس سے حلال ہونا[12] ان مسائل میں سے ہر مسئلہ کی تفصیل اس کے باب میں ہے۔

(۱) قواعد ابن رجب رص ۱۸۶۔
(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۹۳۔
(۳) قواعد ابن رجب رص ۱۸۳۔
(۴) ابن عابدین ۳/ ۳۸۱، ۵/ ۴۴۶۔
(۵) القواعد الفقہیہ الکبری ۴/ ۱۴۳۔
(۶) الخرشی ۴/ ۹۰۔
(۷) ابن عابدین ۵/ ۴۴۶۔
(۸) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۱۷۹۔
(۹) تیسیر التحریر ۱/ ۳۱۷، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۸۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۱۰) مسلم الثبوت ۱/ ۳۶۱، ۳۶۶۔
(۱۱) حاشیۃ لسعد علی العضد ۲/ ۱۵۵، المدخل إلی مذہب الإمام احمد رص ۱۳۱۔
(۱۲) القواعد والفوائد الأصولیہ رص ۲۱۲۔

اطمنان

تعریف:

۱- لغت میں اطمنان کا معنی سکون ہے، کہا جاتا ہے: "اطمأن القلب" (قلب مطمئن اور ساکن ہوگیا)، اس میں قلق نہ رہا، اور "اطمأن في المكان" (کسی جگہ اقامت اختیار کی)۔

فقہاء بھی انہیں دونوں مفہوم میں اسے استعمال کرتے ہیں، چنانچہ رکوع اور سجود میں اطمینان کا مطلب اعضاء کا اپنی جگہ برقرار رہنا، حرکت نہیں کرنا ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-علم:

۲-علم یقین کے ساتھ کسی چیز کے بارے میں ویساہی اعتقاد کرنا ہے جیسا کہ وہ ہے اور اطمینان اس علم سے سکون پانا ہے، اس بنیاد پر کبھی علم پایا جائے گا اور اطمینان نہیں ہوگا۔

ب-یقین:

۳-کسی شئی کے بارے میں یہ خیال ہو کہ اس کے خلاف ممکن نہیں ہے اور اس خیال پر نفس کو سکون ہو تو یہ یقین ہے اور اگر ظن غالب کی بنیاد پر نفس کو سکون ہو تو یہ اطمینان ہے، اس اعتبار سے یقین اطمینان سے زیادہ قوی ہے [۱]۔

اطمینان نفس:

۴-نفس کا اطمینان انسان کی قدرت سے باہر ہے، اس لئے کہ وہ قلب کے اعمال میں سے ہے جس پر اسے قدرت نہیں ہے، لیکن انسان سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس کے اسباب حاصل کرے۔

جن چیزوں سے اطمینان حاصل ہوتا ہے:

۵-تلاش وجستجو سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ درج ذیل چیزوں سے شرعاً اطمینان حاصل ہوتا ہے:

الف- اللہ تعالیٰ کا ذکر: اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "أَلاَ بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ" [۲] (خوب سمجھ لو کہ اللہ کے ذکر سے دلوں کو اطمینان ہو جاتا ہے)۔

ب- دلیل: دلیل کبھی شرعی ہوتی ہے، خواہ قرآن سے ہو یا حدیث سے، اور کبھی عقلی ہوتی ہے، یعنی کسی مستنبط علت پر قیاس کرنا یا حالات کے قرائن میں سے کسی قوی قرینے کا پایا جانا، اور کبھی مخبر صادق کی خبر ہوتی ہے [۳]۔

ج- استصحاب حال: اسی بنا پر مستور الحال شخص کی شہادت قابل قبول ہے، اس لئے کہ مسلمانوں میں اصل عدالت ہے [۴]، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں کتاب الشہادات میں اس کی تفصیل ذکر کی گئی ہے۔

د- متعین مدت کا گذر جانا: اس لئے کہ عنین پر ایک سال اس

---

(۱) لسان العرب، القاموس المحیط، أساس البلاغۃ، المغرب: مادہ (طمن، علم، یقن)، دستور العلماء ۳/ ۴۸۳ طبع مؤسسۃ الأعلمی بیروت، الفروق فی اللغۃ للعسکری رص ۷۳ طبع دار الآفاق فی بیروت۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سورۂ رعد/ ۲۸۔

(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۳۱۰، ۳۱۳۔

(۴) حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۳۲۰۔

طرح گذر جائے کہ وہ اپنی بیوی سے جماع نہ کر سکے اس سے ظنا اطمینان حاصل ہوجاتا ہے کہ وہ مباشرت سے دائمی طور پر عاجز ہے[1]، اسی طرح اگر مفقود کے سلسلہ میں انتظار کی مدت گذر جائے (ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں) تو ظنا اطمینان حاصل ہوجاتا ہے کہ وہ اب ہرگز لوٹ کر نہیں آئے گا[2]، اور حدود میں شہادت کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے ظنا اطمینان حاصل ہوجاتا ہے کہ شاہد نے حسد کی بنیاد پر شہادت دی ہے۔

ھ۔فرعدا ندازی: جو لوگ اس کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس سے ظنا اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ اس میں کسی ظلم یا بدنیتی کا دخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تالیف قلوب کے لئے ہے جیسا کہ تقسیم وغیرہ میں ہوتا ہے[3]۔

حسّی اطمینان:

۶- یہ نماز میں ہوتا ہے اور اس کی حد رکوع، سجود اور قیام میں ایک تسبیح کے بقدر ہے، (لہذا وہ جوارح کا ساکن ہوجانا اور ہر عضو کا اپنی جگہ میں قرار پانا ہے)۔

اور یہ جمہور کے نزدیک واجب ہے اور بعض حنفیہ کے نزدیک سنت ہے[4]، اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں ''کتاب الصلاۃ'' کے اندر ہے اور ذبیحہ کو ذبح کرنے کے بعد جب تک اس کی حرکت بند نہ ہوجائے اس کے اعضاء کو ٹکڑے ٹکڑے کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ وہی اس کی روح کے نکلنے کی علامت ہے، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الذبائح میں اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) المغنی ۱۶۸/۴۔

(۲) المغنی ۴۸۸/۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) المغنی ۳۵۹/۹، فتح القدیر ۱۵/۸، فتاوی قاضی خان ۱۵۵/۳۔

(۴) المغنی ۵۰۰/۱، مراقی الفلاح رص ۱۳۵ طبع المطبعۃ العثمانیہ۔

اطمینان کے اثرات:

۷- اطمینان پر دو طرح کے اثرات مرتب ہوتے ہیں:

اول: اطمینان کی بنیاد پر جو کام کیا جائے گا شرعاً صحیح ہوگا[1]، پس وہ برتن جن میں سے بعض پاک ہیں اور بعض ناپاک، جو شخص ان میں تحری کرے، پھر اس کا قلب کسی برتن کے پاک ہونے پر مطمئن ہوجائے اور وہ وضو کر لے تو اس کا وضو صحیح ہوجائے گا جیسا کہ فقہاء نے کتاب الطہارۃ میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

دوم: جو اس اطمینان کے خلاف ہو وہ باطل اور بے کار ہے، اس کی کوئی قیمت نہیں اور اس پر مبنی تمام تصرفات باطل ہوں گے، تو جو شخص جہت قبلہ کی تحری کرے اور اس کا دل کسی ایک طرف مطمئن ہوجائے کہ قبلہ اسی طرف ہے، اور پھر وہ کسی دوسری طرف نماز پڑھ لے تو اس کی نماز باطل ہے، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اور اگر کسی انسان کا دل ایمان پر مطمئن ہو پھر اسے اس ایمان کے خلاف کسی عمل پر مجبور کیا جائے تو اس سے اس کو کچھ نقصان نہیں پہنچے گا، اللہ تعالی فرماتا ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ، وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[2] (جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو، لیکن جو شرح صدر کے ساتھ کفر کرے تو ایسے لوگوں پر اللہ تعالی کا غضب ہوگا اور ان کو بڑی سزا ہوگی)۔

قرطبی فرماتے ہیں کہ اس بات پر اہل علم کا اجماع ہے کہ جس

(۱) الفتاوی الہندیہ ۳۸۳/۵۔

(۲) سورۂ نحل / ۱۰۶۔

شخص کو کفر پر مجبور کیا جائے یہاں تک کہ اسے اپنی جان پر قتل کا خطرہ ہو تو اگر وہ کفر کا اظہار کرے جبکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور اس کی بیوی اس سے بائنہ نہ ہوگی اور اس پر کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا[1]۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۸۳ طبع دار الکتب المصریہ، المغنی ۸/ ۱۴۵ طبع سوم المنار، فتح القدیر ۷/ ۲۹۹ طبع بولاق۔

أظفار

تعریف:

۱ - أظفار (ناخن) ظفر کی جمع ہے، اس کی جمع أظفر اور أظافیر بھی آتی ہے، اور ظفر (ناخن) مشہور ہے، یہ انسان کو بھی ہوتا ہے اور جانوروں کو بھی، اور ایک قول یہ ہے کہ شکار نہ کرنے والے پرندہ کے ناخن کو "ظفر" کہا جاتا ہے اور شکار کرنے والے پرندہ کے ناخن کو "مخلب" کہا جاتا ہے[1]۔

ناخن سے متعلق احکام:

ناخن کاٹنا:

۲ - فقہاء کے نزدیک مرد اور عورت کے لئے دونوں ہاتھوں اور پیروں کے ناخن کاٹنا سنت ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں: "قال رسول اللہ ﷺ: خمس من الفطرة: الاستحداد، والختان، وقص الشارب، ونتف الإبط، وتقليم الأظفار"[2] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: پانچ چیزیں امور فطرت میں سے ہیں: موئے زیر ناف کا مونڈنا، ختنہ کرنا، مونچھ کاٹنا، بغل کے بال اکھاڑنا، اور ناخن

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (ظفر)۔

(۲) حدیث: "خمس من الفطرة..." کی روایت بخاری نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "الفطرة خمس: الاستحداد... الخ" (فتح الباری ۱۰/ ۳۳۴ طبع السلفیہ)، مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی)۔

تراشنا)، اور تقلیم (کاٹنے) سے مراد اس حصہ کو زائل کرنا ہے جو انگلی کے سرے سے مس کرتے ہوئے بڑھ جائے، اور مستحب یہ ہے کہ دائیں ہاتھ سے شروع کیا جائے، پھر بائیں ہاتھ، پھر دائیں پیر، پھر بائیں پیر[1]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں: ایک حدیث میں یہ مروی ہے: "من قص أظفاره مخالفاً لم یر في عینیه رمداً"[2] (جو شخص مخالف سمتوں سے اپنے ناخن کاٹے گا اس کی آنکھوں میں آشوب چشم نہ ہوگا)۔ اور ابن بطہ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ وہ دائیں کے خنصر سے شروع کرے پھر درمیانی انگلی کا ناخن کاٹے، پھر انگوٹھہ کا، پھر بنصر کا، پھر شہادت کی انگلی کا۔

اور ناخن کاٹنے کے سلسلہ میں مدت کی تعیین کا اعتبار ناخن کے لمبا ہونے پر ہے، لہذا جب ناخن لمبا ہوجائے تو اسے کاٹ دے گا، اور یہ اشخاص اور حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ ہر جمعہ کو ناخن کاٹنا مستحب ہے[3]، اس لئے کہ حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے وہ نبی علیہ السلام سے نقل کرتے ہیں: "أنه وقت لهم في كل أربعين ليلة تقليم الأظفار وأخذ الشارب وحلق العانة" (آپ علیہ السلام نے ان لوگوں کے لئے ہر چالیس دن میں ناخن کاٹنے، مونچھ کاٹنے اور موئے زیر ناف کو مونڈنے کا وقت مقرر فرمایا)، اور حضرت انسؓ ہی کی ایک روایت یہ ہے کہ: "وقت لنا في قص الشارب وتقليم الأظفار وحلق العانة، ونتف الإبط ألا نترك أكثر من أربعين يوماً"[1] (آپ علیہ السلام نے مونچھ کاٹنے، ناخن تراشنے، موئے زیر ناف کے مونڈنے اور بغل کے بال اکھاڑنے کا وقت مقرر فرمایا کہ ہم چالیس دنوں سے زیادہ نہ چھوڑیں)۔

سخاوی فرماتے ہیں کہ ناخن کاٹنے کی کیفیت اور اس کے لئے کسی دن کی تعیین کے سلسلہ میں نبی علیہ السلام سے کچھ ثابت نہیں ہے۔

دشمن کے شہر میں مجاہدین کے لئے ناخن کا بڑھانا:

۳- مجاہدین کے لئے مناسب ہے کہ وہ دشمن کی سرزمین میں اپنے ناخن بڑھائیں اس لئے کہ وہ ایک ہتھیار ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ دشمن کی سرزمین میں اس کی ضرورت پڑسکتی ہے، کیا دیکھتے نہیں ہو کہ جب آدمی رسی یا کوئی اور چیز کھولنا چاہتا ہے تو اگر اس کے ناخن نہ ہوں تو وہ اسے کھول نہیں سکتا؟ اور وہ فرماتے ہیں کہ حکم بن عمرو سے روایت ہے: "أمرنا رسول الله ﷺ ألاّ نحفي الأظفار في الجهاد، فإن القوة في الأظفار"[2] (رسول اللہ علیہ السلام نے ہمیں حکم دیا کہ جہاد میں ہم ناخن کو زیادہ چھوٹا نہ کریں، اس لئے کہ طاقت ناخن میں ہوتی ہے)۔

حج میں ناخن کا کاٹنا اور اس میں جو کچھ واجب ہوتا ہے:

۴- جو شخص احرام کا ارادہ رکھتا ہو اس کے لئے ناخن کاٹنا مستحبات

---

(۱) المجموع للنووی ۱/ ۲۸۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ مدینہ منورہ، تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۰ طبع السلفیہ، ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، المغنی ۱/ ۸۷۔

(۲) حدیث: "من قصّ أظفاره مخالفاً لم یر في عینیه رمداً" کے بارے میں سخاوی نے "المقاصد الحسنہ" میں فرمایا کہ مجھے یہ حدیث نہیں ملی (ص ۴۳۳ طبع الخانجی)۔

(۳) المجموع للنووی ۱/ ۲۸۵، فتح الباری ۱۰/ ۳۴۴، تحفۃ الاحوذی ۸/ ۳۸، کشاف القناع ۱/ ۲۸۵ طبع النصر الحدیثہ۔

(۱) حدیث: "وقت لهم ..." اور ایک اور روایت جو حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے اس میں یوں ہے: "وقت لنا ..." کی روایت مسلم (۱/ ۲۲۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) المغنی ۸/ ۳۵۳ طبع السعودیہ ابن عابدین ۵/ ۲۶۰، حدیث: "أمرنا رسول الله ﷺ ألا نحفی الأظفار في الجهاد، فإن القوة في الأظفار" (رسول اللہ علیہ السلام نے ہمیں حکم دیا کہ ہم جہاد میں ناخن نہ کاٹیں،

میں سے ہے، پھر جب احرام میں داخل ہوجائے تو اہل علم کا اتفاق ہے کہ اس کے لئے عذر کے بغیر ناخن کاٹنا ممنوع ہے، اس لئے کہ ناخن کا کاٹنا ایک جز کا زائل کرنا ہے جس سے زینت حاصل ہوتی ہے، لہذا وہ حرام ہوگا جیسے کہ بال کا صاف کرنا حرام ہے، اور محرم اگر ناخن کاٹ لے تو اس کے حکم کی تفصیل احرام کی اصطلاح میں دیکھی جائے[1]۔

قربانی کرنے والے کا ناخن کاٹنے سے باز رہنا:

۵- بعض حنابلہ اور بعض شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص قربانی کرنے کا ارادہ رکھتا ہو اور ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہوجائے تو اس پر واجب ہے کہ وہ بال اور ناخن نہ کاٹے، یہ اسحاق اور سعید بن المسیب کا بھی قول ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں، اور یہی قول بعض شافعیہ اور حنابلہ کا ہے کہ اس کے لئے بال اور ناخن نہ کاٹنا مسنون ہے، اس لئے کہ حضرت ام سلمہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي فلا يأخذ من شعره ولا من أظفاره شيئاً حتى يضحي"[2] (جب ذی الحجہ کا پہلا عشرہ شروع ہوجائے اور تم میں کوئی شخص قربانی کرنا چاہتا ہو تو وہ اپنے بال اور ناخن میں سے اس وقت تک کچھ نہ کاٹے جب تک کہ وہ قربانی نہ کرلے)۔

اور حضرت ام سلمہؓ کی ایک دوسری مرفوع روایت میں ہے کہ: "من كان له ذبح يذبحه، فإذا أهل هلال ذي الحجة فلا يأخذن من شعره ولا من أظفاره شيئاً حتى يضحي"[1] (جو شخص کوئی قربانی ذبح کرنا چاہتا ہو تو جب ذی الحجہ کا چاند نظر آجائے تو جب تک وہ قربانی نہ کرے اپنے بال اور ناخن میں سے کچھ ہرگز نہ کاٹے)، اس کی حکمت یہ ہے کہ قربانی کرنے والا اپنے تمام اجزاء کے ساتھ باقی رہے تاکہ ان سب کو مغفرت اور جہنم سے آزادی شامل ہوجائے[2]۔

شافعیہ اور حنابلہ کے کلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ انہوں نے ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں ناخن اور بال کے چھوڑنے کے مطلوب ہونے کا اطلاق ان لوگوں کے لئے کیا ہے جو مطلقاً قربانی کرنا چاہتے ہوں، خواہ وہ قربانی کے مالک ہوں یا نہ ہوں[3]۔

ناخن کے تراشہ کو دفن کرنا:

۶- ناخن والے کے اکرام وتعظیم کی خاطر ناخن کے تراشہ کو دفن کرنا مستحب ہے، حضرت ابن عمرؓ ناخن کے تراشہ کو دفن کرتے تھے[4]۔

= اس لئے کہ قوت ناخن میں ہے) کا ذکر ابن قدامہ نے المغنی (۸/ ۵۳۳ طبع الریاض) میں کیا ہے لیکن ہمارے پاس سنن وآثار کے جو مراجع ہیں ان میں ہمیں یہ حدیث نہیں ملی۔

(۱) الحطاب ۳/ ۱۴۳ طبع لیبیا، فتح القدیر ۲/ ۲۳۶، المجموع ۷/ ۲۷۱، المغنی ۳/ ۳۳۰، کشاف القناع ۲/ ۳۸۰ طبع أنصار السنہ۔

(۲) حضرت ام سلمہؓ کی حدیث: "إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي ..." کی روایت مسلم نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إذا رأيتم هلال ذي الحجة وأراد أحدكم أن يضحي فليمسك عن شعره وأظفاره" (۳/ ۱۵۶۵ طبع الحلبی)۔

(۱) حدیث: "من كان له ذبح يذبحه ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۵۶۶ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۲۱، المغنی ۸/ ۶۱۸ طبع السعودیہ، نہایۃ المحتاج ۸/ ۱۳۲ طبع المکتب الإسلامی، المجموع ۷/ ۳۴۳، ابن عابدین ۱/ ۵۱۵، نیل الاوطار ۵/ ۱۲۸۔

(۳) شرح البہجہ ۵/ ۱۶۹، المبدع ۳/ ۲۹۹۔

(۴) تحفۃ الاحوذی ۸/ ۴۰، روض الطالب ۱/ ۳۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۴۲۳، ناخن کے دفن کرنے سے متعلق حضرت ابن عمرؓ کے اثر کو ابن حجر نے فتح الباری (۱۰/ ۳۴۶ طبع السلفیہ) میں حضرت امام احمد بن حنبل سے مفصلاً ذکر کیا ہے۔

ناخن سے ذبح کرنا:

۷-شافعیہ اورحنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کی ایک رائے یہ ہے کہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنا مطلقاً حرام ہے، اور انہوں نے فرمایا کہ ان چیزوں سے ذبح کیا گیا جانور مردار ہے اس کا کھانا جائز نہیں، اس لئے کہ وہ قتل کرنے والا ہے، ذبح کرنے والا نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل، ليس الظفر والسن..."[۱] (جو شئی خون بہائے اور جس پر اللہ کا نام لیا جائے اسے کھاؤ بشرطیکہ وہ ناخن اور دانت نہ ہو)۔

اورحنفیہ نے، اسی طرح ایک قول کی رو سے مالکیہ نے ان سے اتفاق کیا ہے، جبکہ ناخن اور دانت جسم سے لگے ہوں، اکھڑے ہوئے نہ ہوں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے کہ: "أنهر الدم"[۲] (خون اچھی طرح بہائے)، اور شافعیہ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے اسے نہ اکھڑے ہوئے دانت اور ناخن پر محمول کیا جائے گا، اس لئے کہ حبشہ کے لوگ بہادری ظاہر کرنے کے لئے ایسا کرتے تھے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ (جسم سے) جدا ہونے کے بعد وہ دونوں آلۂ جارحہ بن جاتے ہیں، اس لئے ان سے مقصد حاصل ہوجائے گا جو خون کا نکالنا ہے تو وہ پتھر اور لوہے کی طرح ہوگئے، بخلاف ان کے جو اکھڑے ہوئے نہ ہوں، اس لئے کہ وہ دباؤ سے قتل کرتے ہیں، لہذا وہ

(۱) حدیث: "ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل، ليس الظفر والسن" کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۶۳۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "أنهر الدم" کی روایت نسائی (۷/ ۱۹۴ طبع المکتبۃ التجاریہ) اور ابوداؤد (۳/ ۲۵۰ طبع عزت عبید دعاس) نے اسی معنی میں کی ہے، جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا کہ: اس حدیث کا مدار سماک بن حرب پر ہے جو مری بن قطری سے روایت کرتے ہیں، اور مری بن قطری کو ابن حبان کے علاوہ کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے ذہبی نے کہا کہ وہ غیر معروف ہیں، سماک ان سے روایت کرنے میں منفرد ہیں (جامع الاصول تحقیق عبد القادر الارناؤوط ۴/ ۴۹۴ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

چوٹ کھا کر مرنے والے جانور کے معنی میں ہوجائے گا۔

اور مالکیہ کی ایک رائے کے مطابق ناخن اور دانت سے ذبح کرنا مطلقاً جائز ہے خواہ وہ جسم سے لگے ہوں یا جدا ہوں[۱]۔

ناخن کے پالش کا حکم:

۸-حدث سے طہارت حاصل کرنے کے لئے حدث اصغر میں تمام اعضاء وضو پر اور حدث اکبر میں پورے جسم پر پانی پہنچانا واجب ہے، اور جو چیز ان اعضاء تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہو اس کو دور کرنا بھی ضروری ہے اور انہیں میں سے ناخن بھی ہے، اس لئے اگر (بغیر کسی عذر کے) پالش وغیرہ جیسی چیز ناخن تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہو تو وضو اور اسی طرح غسل صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ حضرت علیؓ نے نبی ﷺ سے نقل کیا ہے کہ: "من ترك موضع شعرة من جنابة لم يصبها الماء، فعل به من النار كذا وكذا"[۲] (جو شخص

(۱) تبیین الحقائق ۵/ ۲۹۱ طبع دار المعرفہ، ابن عابدین ۵/ ۱۸۷، المغنی ۸/ ۵۷۴ طبع الریاض، شرح المنہج بحاشیۃ البجیری ۴/ ۲۹۰، الصاوی علی الشرح الصغیر ۲/ ۱۷۸ طبع دار المعارف۔

(۲) ابن عابدین ۱/ ۱۰۴ طبع بولاق، المغنی ۱/ ۲۲۴، ۲۲۷، المجموع ۱/ ۳۸۷، ۴۲۶، کشاف القناع ۱/ ۱۳۷ طبع أنصار السنہ، الجمل ۱/ ۱۴۹ طبع دار إحیاء التراث، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۹۰ طبع دار الفکر۔ حدیث: "من ترك موضع شعرة من جنابة لم يصبها الماء فعل به من النار كذا وكذا" (جس نے جنابت والے جسم میں ایک بال کے برابر بھی جگہ سوکھی چھوڑ دی جہاں پانی نہیں پہنچا تو اسے آگ میں ایسا ایسا کیا جائے گا) کی روایت ابن ماجہ (۱/ ۱۹۶ طبع الحلبی) اور ابوداؤد (عون المعبود ۱/ ۱۰۳ طبع الہند) نے کی ہے منذری نے کہا کہ اس کی اسناد میں عطاء بن السائب ہیں جنہیں ابوداؤد نے ثقہ کہا ہے اور یحییٰ بن معین نے کہا کہ اس کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جائے گا، ان کے علاوہ دیگر حضرات نے بھی ان کے بارے میں کلام کیا ہے آخری عمر میں ان کی حالت بدل گئی تھی۔ امام احمد بن حنبل نے فرمایا: کہ جس نے ان سے شروع دور میں سنا تو وہ صحیح ہے اور جس نے آخری دور میں

جنابت کے ایک بال کی جگہ کو پانی پہنچائے بغیر چھوڑ دے تو اس کے ساتھ آگ سے ایسا ایسا کیا جائے گا (یعنی داغا جائے گا))۔

"وعن عمر رضي الله عنه أن رجلاً توضأ فترک موضع ظفر على قدميه، فأبصره النبيﷺ فقال: ارجع فأحسن وضوء ک"[1] (حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے وضو کیا اور اپنے دونوں پیروں میں ناخن کی جگہ کو چھوڑ دیا تو نبی ﷺ نے اسے دیکھ لیا تو فرمایا: دوبارہ جاؤ اور اچھی طرح وضو کرو)، دیکھئے: اصطلاح "وضو"، "غسل"۔

طہارت پر ناخن کے اندر جمع ہونے والے میل کچیل کا اثر:

۹- اگر ناخن کے اندر ایسا میل ہو جو اس کے اندر والے حصے میں پانی کے پہنچنے سے مانع ہو تو مالکیہ اور حنفیہ کا مذہب صحیح قول کی رو سے یہ ہے کہ وہ طہارت سے مانع نہیں ہے، اور اس کی علت انہوں نے ضرورت بیان کی ہے، اور یہ کہ اگر اس کا دھونا واجب ہوتا تو نبی ﷺ اسے ضرور بیان فرمادیتے۔ "وقد عاب النبيﷺ كونهم يدخلون عليه قلحاً ورفغ أحدهم بين أنمله وظفره"[2] (درانحالیکہ نبی ﷺ نے اپنے پاس ان کے اس حال میں داخل ہونے کو معیوب قرار دیا کہ ان کے دانت زرد ہوں اور ان کے ناخن کا میل ان کے پوروں اور ناخن کے درمیان ہو)، یعنی ان کے ناخن کا میل ان کے ناخن کے اندر تھا اور آپ تک اس کی بدبو پہنچ رہی تھی تو آپ ﷺ نے اس کی بدبو کو ان کے لئے معیوب قرار دیا لیکن ان کی طہارت کو باطل قرار نہیں دیا، اگر یہ چیز طہارت کو باطل کرنے والی ہوتی تو یہ زیادہ اہم تھی، اس لئے اس کا بیان زیادہ ضروری تھا۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں، ایک رائے حنفیہ کی بھی یہی ہے، اور شافعیہ کے مذہب سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ طہارت اس وقت تک صحیح نہ ہوگی جب تک کہ ناخن کے اندر کے میل کو دور نہ کردے، اس لئے کہ وہ ہاتھ کا ایک حصہ ہے جو ایسی چیز سے چھپ گیا ہے جو اس کی خلقت (اور اس کے جنس) سے نہیں ہے، اور وہ اس حصہ تک پانی کے پہنچنے سے مانع ہے حالانکہ وہاں تک پانی کا پہنچانا ممکن ہے[1]۔

ناخن پر جنایت:

۱۰- اگر کوئی شخص دانستہ طور پر کسی کے ناخن پر جنایت کرے اور ناخن اکھاڑ دے اور دوسرا ناخن نکل آئے، تو مالکیہ اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں اور شافعیہ کی بھی ایک رائے یہی ہے کہ اس میں تکلیف کا تاوان ہے، اور وہ یہ ہے کہ (ناخن کے اکھڑنے سے لے کر) اس کے شفایاب ہونے تک ڈاکٹر کی اجرت اور دوا کی قیمت میں جو کچھ خرچ ہوا ہے اس تخمینہ کے بارے میں ایک عادل آدمی جو فیصلہ کردے۔

امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں اور شافعیہ کی بھی دوسری رائے یہی ہے

= سنا تو وہ کچھ بھی نہیں ہے۔

(۱) حدیث: "ارجع فأحسن وضوء ک" کی روایت مسلم (۱/ ۲۱۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) قلح کا معنی دانتوں کی زردی ہے (المصباح المنیر)، حدیث: "قد عاب النبيﷺ كونهم يدخلون عليه قلحاً ورفغ أحدهم بين أنمله وظفره" کی روایت بزار نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے مرفوعاً درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "مالي لا إليهم ورفغ أحدكم بين أنمله وظفره"، ہیثمی نے کہا کہ اس میں ضحاک بن زید ہیں، ابن حبان نے کہا کہ اس سے استدلال کرنا جائز نہیں ہے (کشف الأستار ۱/ ۱۳۹ طبع مؤسسۃ الرسالہ، مجمع الزوائد ۱/ ۲۳۸)۔

---

(۱) المغنی ۱/ ۱۲۴، ابن عابدین ۱/ ۱۰۴، القواعد والفوائد الأصولیہ للبعلي رص ۹۹، الدسوقی ۱/ ۸۸، المجموع للنووی ۱/ ۳۱۸۔

کہ اس میں کچھ نہیں ہے، لیکن اگر اس کی جگہ پر دوسرا ناخن نہ اگے تو اس میں تاوان ہے اور اس کی مقدار پانچ اونٹ ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص ناخن پر جنایت کرے اور وہ ناخن دوبارہ نہ نکلے، یا نکلے لیکن وہ کالا ہو تو اس میں انگلی کی دیت کا پانچواں حصہ ہے، حضرت ابن عباس سے یہی منقول ہے، اور اس ناخن میں جو دوبارہ تو نکلا لیکن چھوٹا نکلا یا بدلی ہوئی حالت میں نکلا یا سفید نکلا پھر کسی سبب سے کالا ہو گیا تو اس میں ایک عادل آدمی فیصلہ کرے گا۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ جان بوجھ کر زیادتی نہ ہو، اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں قصاص ہے[1]، دیکھئے: "قصاص"، "ارش"۔

ناخن کے ذریعہ زیادتی کرنا:

۱۱ – قتل کا ارادہ چونکہ ایک مخفی چیز ہے، اس لئے فقہاء اس آلہ کو دیکھتے ہیں جو قتل میں استعمال کیا گیا ہے، تو امام ابوحنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص صرف اس صورت میں ہے جبکہ ہتھیار سے ہو یا ہتھیار کے قائم مقام مثلاً دھار دار لکڑی یا دھار دار بڑا پتھر وغیرہ سے ہو، اور جمہور فقہاء کا مذہب جن میں امام ابو یوسف اور امام محمد بھی ہیں، یہ ہے کہ عمداً قتل کرنے والا آلہ وہ ہے جس سے عام طور پر قتل واقع ہو جائے، مثلاً بڑا پتھر اور بڑی لکڑی اور ہر وہ چیز جو قتل کر دے۔ اس سلسلہ میں ان فقہاء کے درمیان ان ضابطوں میں جن کا اس سلسلہ میں اعتبار کیا گیا ہے قدرے تفصیل اور اختلاف ہے، اس کے لئے (جنایات اور قصاص کے مسائل) کی طرف رجوع کیا جائے، اس بنیاد پر اگر وہ ناخن جو جسم سے متصل ہے یا جدا ہے اگر اسے قتل اور جنایت کے لئے تیار کیا گیا ہو تو وہ ان چیزوں میں شامل ہے جن سے عام طور پر موت واقع ہو جایا کرتی ہے، اور اس سے ان حضرات کے نزدیک قتل عمد ثابت ہوگا، بخلاف امام ابوحنیفہ کے، لیکن اگر وہ قتل کے لئے تیار نہ کیا گیا ہو اور اس سے قصداً مارا تو وہ شبہ عمد ہے جس میں قصاص نہیں ہے بلکہ اس میں دیت مغلظہ ہوگی[1]۔

ناخن کی طہارت اور اس کی نجاست:

۱۲ – جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ انسان کا ناخن پاک ہے خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، اور خواہ ناخن اس کے جسم سے متصل ہو یا علیحدہ، اور ایک مرجوح قول کی رو سے حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ آدمی کے اجزاء ناپاک ہیں، اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کافر موت کی وجہ سے ناپاک ہو جاتا ہے نہ کہ مسلمان، اور ان کے نزدیک یہ اختلاف نبی ﷺ کے علاوہ لوگوں کے بارے میں ہے، لیکن ان کا صحیح قول وہ ہے جو جمہور کے موافق ہے۔

اور جانور اگر نجس العین (ذات کے لحاظ سے ناپاک) ہے مثلاً خنزیر، تو اس کا ناخن ناپاک ہے، اور اگر وہ ایسا جانور ہے جس کا عین پاک ہے تو اس کی زندگی میں اس کے جسم سے متصل ناخن بھی پاک ہے، اور اگر اسے ذبح کر دیا جائے تو بھی وہ پاک ہے، اور اگر وہ مر جائے تو اس کے مردار کی طرح اس کا ناخن بھی ناپاک ہے، اسی طرح اگر ناخن اس کی زندگی میں جدا ہو جائے تو وہ بھی ناپاک ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ما أبين من حي فهو

---

(۱) ابن عابدین ۵/ ۳۵۴، ۳۷۶، مطالب اولی النہی ۱۱۶/۶ طبع المکتب الاسلامی، الدسوقی ۲۷۷/۴ طبع دار الفکر، قلیوبی وعمیرہ ۱۳۶/۴ طبع عیسی الحلبی، جواہر الاکلیل ۲۶۹/۲۔

(۱) ابن عابدین ۳۴۰/۵ طبع بولاق، المغنی ۶۳۷/۷ طبع الریاض، حاشیۃ الدسوقی ۲۴۴/۴، ۲۴۵، المنہاج مع حاشیہ ۲۳۶/۷، حاشیۃ البجیرمی ۱۰۲/۴، بدایۃ المجتہد ۳۳۱/۲ طبع مکتبۃ الکلیات الأزہریہ۔

میت" [۱] (وہ عضو جو کسی زندہ سے جدا کرلیا جائے وہ مردہ (کے حکم میں) ہے)۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ خنزیر کے علاوہ دیگر جانوروں کا ناخن مطلقاً پاک ہے، خواہ وہ حلال کا ہو یا حرام کا اور خواہ زندہ کا ہو یا مردہ کا، اس لئے کہ اس میں زندگی نہیں ہوتی ہے، اور موت کی وجہ سے صرف وہی چیز ناپاک ہوتی ہے جس میں زندگی ہو نہ کہ جس میں زندگی نہ ہو [۲]۔

(۱) حدیث: "ما أبين من حي فهو ميت" کی تخریج اس معنی کے ساتھ أطعمہ کی بحث (فقرہ نمبر: ۷۷) میں گذر چکی۔

(۲) رد المحتار مع الدر المختار ۱/ ۲۰۴ طبع مصطفی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۴۹، المبدع ۱/ ۲۵۱، المغنی ۱/ ۴۷، الإنصاف ۱/ ۲۴۲-۲۴۳، ۳۳۷، الروضہ ۱/ ۱۵، مغنی المحتاج ۱/ ۸۰-۸۱۔

إظہار

تعریف:

۱- اظہار کا معنی لغت میں بیان کرنا اور خفا کے بعد ظاہر کرنا ہے، قطع نظر اس سے کہ ظاہر کرنے والے تصرف کا کسی کو علم ہو یا نہ ہو۔

اور فقہاء بھی اس لفظ کو مذکورہ بالا معنی ہی میں استعمال کرتے ہیں [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-افشاء:

۲-جب اظہار کا معنی خفاء کے بعد ظاہر کرنے کے معنی میں ہو تو افشاء بہت سے مقامات اور مواقع پر کثرت اظہار کا نام ہوتا ہے [۲]، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ألا أدلكم علی شئ إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم**" [۳] (کیا میں تمہیں ایسی چیز نہ بتلادوں کہ اگر تم اس پر عمل کرو تو تم ایک دوسرے سے محبت کرنے لگو؟ آپس میں سلام کو خوب پھیلاؤ)، یعنی ایک دوسرے کو کثرت سے سلام کرو، تو افشاء اظہار سے خاص ہے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات فی غریب القرآن للراغب الاصفہانی مادہ (ظہر)۔

(۲) الفروق فی اللغۃ لأبی ہلال العسکری رص ۲۸۰۔

(۳) حدیث: "ألا أدلكم..." کی روایت مسلم (۱/ ۷۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

ب-جہر:

۳-جہر کا معنی اظہار میں مبالغہ کرنا اور اس کو عام کرنا ہے، کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر تم کسی معاملہ کو ایک دو آدمی کے سامنے کھولو گے تو کہو گے: "أظهرته لهما" (میں نے اس کو ان دونوں کے سامنے ظاہر کردیا)، اور "جهرت به" (میں نے اس معاملہ کا کھل کر اظہار کیا) صرف اس صورت میں کہو گے جبکہ تم ایک بڑی جماعت کے سامنے اس کا اظہار کرو(۱)، اسی بنا پر علماء فرماتے ہیں: "الجهر بالدعوة" (کھلم کھلا دعوت دینا) اور اس سے ان کا مقصد جماعت کے سامنے اس کا اعلان کرنا ہوتا ہے، تو جہر اظہار سے خاص ہے، اس لئے کہ جہر اظہار میں مبالغہ کرنے کا نام ہے۔

ج-اعلان:

۴-اعلان، اسرار (پوشیدہ رکھنے) کی ضد ہے اور وہ اظہار میں مبالغہ کرنا ہے، اسی بنا پر فقہاء فرماتے ہیں کہ نکاح کا اعلان کرنا مستحب ہے، فقہاء اعلان نکاح کہتے ہیں اظہار نکاح نہیں کہتے، اس لئے کہ نکاح کا اظہار اس پر گواہ بنانے سے ہوجاتا ہے، اور اعلان نکاح جماعت کو اس کی خبر دینے سے ہوتا ہے۔

شرعی حکم:

اظہار کا حکم اس کے مواقع کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

علماء تجوید کے نزدیک اظہار:

۵-علماء تجوید جو لفظ اظہار بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ حرف کو اس کے مخرج سے غنہ اور ادغام کے بغیر نکالا جائے، اور

(۱) الفروق فی اللغۃ رص ۲۸۰۔

وہ اظہار کی دو قسمیں کرتے ہیں:

قسم اول: اظہار حلقی: یہ اس وقت ہوتا ہے جب نون ساکن یا تنوین کے بعد درج ذیل حروف میں سے کوئی حرف آئے (ا، ھ، ع، غ، ح، خ)۔

قسم دوم: اظہار شفوی: یہ اس وقت ہوتا ہے جب میم ساکن کے بعد (میم اور باء) کے علاوہ حروف تہجی میں سے کوئی حرف آئے، اور حروف تہجی میں اصل اظہار ہے، لیکن بعض حروف (خاص طور پر نون اور میم) میں کبھی ادغام ہوجاتا ہے۔ اسی بنا پر اظہار وادغام کے اعتبار سے اس کے احکام کو بیان کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے، جس کی تفصیل علم تجوید میں ہے۔

اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا اظہار:

۶-جب اللہ تعالیٰ کسی آدمی پر کوئی انعام فرمائے تو مناسب یہ ہے کہ اس پر اس کا اثر ظاہر ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ الضحیٰ میں فرمایا: "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ"(۱) (اور اپنے رب کے انعامات کا تذکرہ کرتے رہا کیجئے)، اور اس لئے کہ نسائی نے مالک بن نضلہ جشمی سے روایت کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "دخلت علی رسول الله ﷺ فرآني سيئ الهيئة، فقال النبي ﷺ: هل لک من شيئ؟ قال: نعم من كل المال قد آتاني الله، فقال: إذا كان لک مال فلير عليک"(۲) (میں رسول اللہ ﷺ کے پاس گیا

(۱) سورۂ ضحیٰ ر ۱۱۔

(۲) دیکھئے تفسیر قرطبی اور تفسیر ابن کثیر، آیت "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" کے ذیل میں، مالک بن نضلہ جشمی کی حدیث کی روایت نسائی نے کی ہے اور الفاظ انہیں کے ہیں، اور ترمذی نے کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن النسائی ۸ر۱۹۶ طبع المطبعۃ المصریۃ بالازہر، تحفۃ الاحوذی ۶ر ۱۴۳، ۱۴۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ)۔

تو آپ نے مجھے بُری ہیئت میں دیکھا تو نبی علیہ السلام نے فرمایا: کیا تمہارے پاس کچھ ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاں ہر قسم کا مال اللہ نے مجھے دے رکھا ہے، تو آپ علیہ السلام نے فرمایا کہ جب تمہارے پاس مال ہو تو اس کا اثر تجھ پر نظر آنا چاہئے)، اور بیہقی نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: "إن الله جميل يحب الجمال، ويحب أن يرى أثر نعمته على عبده"[1] (بیشک اللہ جمیل ہے اور جمال کو پسند کرتا ہے، اور اسے پسند ہے کہ اس کی نعمت کا اثر اس کے بندہ پر نظر آئے)۔

آدمی کا اپنے حقیقی عقیدہ کے خلاف اظہار کرنا:

۷ - اصول ایمان مثلاً اللہ پر، اس کے فرشتوں پر، اس کی کتابوں پر، اس کے رسولوں پر، قیامت کے دن پر اور تقدیر پر ایمان، کے بارے میں انسان کے دل میں جو باتیں پوشیدہ ہوں اس کے خلاف عقیدے کا اظہار دو حال سے خالی نہیں: یا تو وہ ان باتوں پر ایمان کا اظہار کرے اور کفر کو چھپائے رکھے، یا ان کے کفر کا اظہار کرے اور ایمان کو چھپائے رکھے۔

الف - پس اگر ان امور پر ایمان کا اظہار کرے اور کفر کو پوشیدہ رکھے تو یہ نفاق ہے جو منافق کو دائمی طور پر جہنمی بنانے والا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ"[2] (جب آپ علیہ السلام کے پاس یہ منافقین آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ بیشک اللہ کے رسول ہیں، اور یہ تو اللہ کو معلوم ہے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں، اور

(۱) حدیث: "إن الله جميل ..." دیکھئے: التیسیر بشرح الجامع الصغیر للمناوی ۱/ ص ۲۵۰، اور انہوں نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ سلمی اصوفی ضعیف ہیں، لیکن ابو یعلی وغیرہ کے نزدیک اس کے شاہد ہیں۔

(۲) سورۂ منافقون / ۱۔

اللہ تعالیٰ گواہی دیتا ہے کہ یہ منافقین جھوٹے ہیں)۔

اس کی تفصیل ان شاء اللہ "نفاق" کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

ب - لیکن اگر ان اصول کے بارے میں کفر کا اظہار کرے اور ایمان کو دل میں پوشیدہ رکھے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہے:

پہلی حالت: جس چیز کا اس نے اظہار کیا ہے وہ یا تو برضا ورغبت ہے، تو اس پر اس کے ظاہر حال کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا، اس لئے کہ فقہی احکام ظاہر پر جاری ہوتے ہیں۔

دوسری حالت: یہ ہے کہ حالت اکراہ میں اس نے کفر کا اظہار کیا جبکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہے، ایسی صورت میں ایمان کے احکام اس پر حسب سابق باقی رہیں گے[1]، جیسا کہ فقہاء نے اس کی تفصیل "ردۃ" اور "اکراہ" کی بحث کے ذیل میں ذکر کی ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ، وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"[2] (جو شخص ایمان لانے کے بعد اللہ کے ساتھ کفر کرے مگر جس شخص پر زبردستی کی جائے بشرطیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو، لیکن ہاں جو جی کھول کر کفر کرے تو ایسے لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوگا اور ان کو بڑی سزا ہوگی)۔

عاقدین کا اپنے مقصد کے خلاف اظہار کرنا:

۸ - اگر دو فریق مال کے سلسلہ میں کسی عقد کا اظہار کریں حالانکہ ان کا ارادہ کچھ اور ہو، یا کسی مبیع کا کوئی ثمن ظاہر کریں حالانکہ ان کا ارادہ اس

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۱۸۳ طبع دار الکتب المصریہ، المغنی ۸/ ۱۴۵ طبع سوم المنار، فتح القدیر ۷/ ۲۹۹ طبع بولاق۔

(۲) سورۂ نحل / ۱۰۶۔

ثمن کا نہ ہو، یا کوئی ایک دوسرے کے لئے کسی حق کا اقرار کرے حالانکہ مخفی طور پر وہ اس ظاہری اقرار کے باطل ہونے پر متفق ہوں، تو بعض فقہاء مثلاً حنابلہ، امام ابو یوسف اور امام محمد بن الحسن فرماتے ہیں کہ ظاہر باطل ہے، اور بعض دوسرے فقہاء مثلاً امام ابو حنیفہ اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ظاہر صحیح ہے، اور فقہاء نے اسے کتاب البیوع میں "بیع التلجئہ" (زبردستی کی جانے والی بیع) پر کلام کرتے ہوئے تفصیل سے بیان کیا ہے [۱]، اور معاصر فقہاء نے اس ظاہری عقد کا نام عقد صوری رکھا ہے۔

حیلہ کے ذریعہ شارع کے قصد کے خلاف (کسی تصرف) کا اظہار:

۹- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر ایسا تصرف جس کا مقصد دوسرے کے حق کو باطل کرنا یا اس میں شبہ پیدا کرنا یا باطل کو مزین کرنا ہو تا جائز ہے، خواہ اس کا ظاہر جیسا بھی ہو [۲]۔

اور اس کے علاوہ وہ ظاہری تصرفات جس کا مقصد شارع کے مقصد کے خلاف ہو اس کے جواز میں اختلاف ہے، بعض فقہاء اسے حلال سمجھتے ہیں اور دوسرے حضرات اسے حرام قرار دیتے ہیں [۳]۔ اس کی تفصیل ہمیں حنفیہ کے نزدیک کتاب الحظر والإباحۃ میں ملے گی، اور دیگر فقہاء کے نزدیک مختلف بحثوں کے دوران، ان شاء اللہ اس کی تفصیل "حیلۃ" کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/ ۲۱۴ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۲۴۴، ۲۶۰، مسلم الثبوت ۱/ ۱۴۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۹۰۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۹۰ اور اس کے بعد کے صفحات، کتاب المخارج فی الحیل لمحمد بن الحسن، المغنی ۴/ ۵۳ اور اس کے بعد کے صفحات، القلیوبی ۴/ ۳۳۸، ۳۶۰، ۳۶۴۔

جن چیزوں میں اظہار مشروع ہے:

۱۰- اسی قبیل سے گواہ پر جرح کے سبب کو ظاہر کرنا ہے، اس لئے کہ جرح اسی صورت میں قبول کی جاتی ہے جبکہ اس کی وضاحت کر دی گئی ہو (مبہم نہ ہو) [۱] اور یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے [۲]، جیسا کہ فقہاء نے کتاب القضاء میں اس کو بیان کیا ہے۔

اور اسی قبیل سے حدود قائم کرنے کو ظاہر کرنا ہے، تاکہ زجر ومنع متحقق ہو اور اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل ہو: "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ" [۳] (اور ان دونوں کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت کو حاضر رہنا چاہئے)۔

اور اسی قبیل سے استثناء، قیود اور تعلیقات کو ظاہر کرنا ہے جیسا کہ فقہاء نے کتاب الاقرار اور کتاب الأیمان میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اور اسی قبیل سے طلب شفعہ کو اس پر گواہ بنا کر ظاہر کرنا، اسی طرح وہ چیزیں جن میں گواہ بنانا ضروری ہے، دیکھئے: "إشہاد"۔

اور اسی قبیل سے یہ ہے کہ اگر کسی خاص شخص پر حجر کا حکم لگایا گیا ہو تو اس کا اظہار کیا جائے تاکہ لوگ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کریں، جیسا کہ فقہاء نے کتاب القضاء اور کتاب الحجر میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اور اسی قبیل سے فقیر مؤمن کا استغناء ظاہر کرنا ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کے وصف میں فرمایا: "يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ" [۴] (ناواقف ان کو تونگر خیال کرتا ہے ان کے سوال سے بچنے کے سبب سے)۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۳۱۵، مسلم الثبوت ۲/ ۱۵۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) جبکہ شاہد میں ایسی باتوں کا اظہار کیا جائے جس سے اس کی شہادت رد کر دی جائے۔

(۳) سورۂ نور/ ۲۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۲۷۳۔

اور صدقہ کرنے والا اگر ان لوگوں میں سے ہے جن کی اقتداء کی جاتی ہے یا صدقہ کے ظاہر کرنے میں صدقہ وغیرہ جیسے عمل خیر پر دوسروں کی ہمت افزائی کرنا ہو تو اس کے لئے صدقہ کا ظاہر کرنا مشروع ہے، جیسا کہ فقہاء نے اس کا ذکر کتاب الصدقات میں کیا ہے، اور جیسا کہ یہ شرعی آداب کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اور اسی قبیل سے جشنوں، عیدوں، ختنہ، شادیوں اور بچے کی ولادت کے موقع پر خوشی و مسرت کا اظہار ہے، اور مہمان اور بھائیوں کی ملاقات کے وقت خوشی کا اظہار کرنا ہے، اور رسول اللہ علیہ السلام کی قبر کی زیارت کے وقت ادب کا اظہار کرنا ہے جیسا کہ شرعی آداب کی کتابوں میں اس کا ذکر ہے، اور استسقاء کی نماز کے لئے نکلتے وقت کمتری اور عاجزی کا اظہار کرنا ہے جیسا کہ فقہاء نے صلاۃ الاستسقاء میں اس کا ذکر کیا ہے، اور مجاہد کا دشمن کے مقابلے میں اپنی قوت اور طاقت کا اظہار کرنا ہے، مثلاً دو صفوں کے درمیان اس کا اکڑ کر چلنا وغیرہ ہے جیسا کہ فقہ کی کتابوں کے ابواب الجہاد وغیرہ میں اس کا بیان ہے۔

وہ امور جن کا اظہار جائز ہے:

۱۱ – اسی میں سے میت پر بغیر آواز کے رو کر اور اگر میت شوہر نہ ہو تو تین دنوں تک سوگ منا کر غم کا اظہار کرنا ہے، اور اگر میت شوہر ہو تو بیوی پر سوگ منانا واجب ہے، جیسا کہ پہلے گذرا۔

وہ امور جن کا اظہار جائز نہیں:

۱۲ – اسی میں سے تمام منکرات کا اظہار ہے[1]، اور جسم کے قابل ستر حصے کا اظہار ہے، اور ذمیوں کے لئے اپنے صلیب، ناقوس اور شراب میں سے کسی چیز کا اظہار جائز نہیں[1]، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الجزیہ میں اس کا ذکر کیا ہے، اور جن امور کا پوشیدہ رکھنا واجب ہے مثلاً زوجین کے درمیان ازدواجی تعلقات، ان کا اظہار جائز نہیں، جیسا کہ فقہاء نے باب المعاشرۃ میں اس کا ذکر کیا ہے، اور جو عورت عدت گذار رہی ہے جب تک وہ عدت میں ہے اس کے سامنے پیغام نکاح کا اظہار جائز نہیں، جیسا کہ فقہاء نے باب العدۃ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) إحیاء علوم الدین ۳/ ۲۰۳۔

(۱) القلیوبی ۳/ ۳۲، ۴/ ۲۳۶۔

إعادة

تعریف:

۱ - لغت میں إعادۃ کا معنی ہے کسی چیز کو اس کی پہلی حالت کی طرف لوٹانا، اسی طرح اس کا معنی کسی کام کو دوبارہ کرنا ہے، پس اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک "المعید" ہے، یعنی وہ ذات جو مخلوق کو فنا ہونے کے بعد دوبارہ پیدا کرے گی، اور اللہ تعالیٰ کا قول: "كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ"[1] (جس طرح اول بار پیدا کرنے کے وقت ابتداء کی تھی اسی طرح اس کو دوبارہ پیدا کردیں گے) بھی اسی معنی میں ہے[2]۔

فقہاء عام طور پر چیز کو اس کی پہلی جگہ لوٹانے کے لئے لفظ "رد" کا استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ کہتے ہیں: "رد الشئ المسروق ورد المغصوب" (چرائی ہوئی چیز کو لوٹانا اور غصب کی ہوئی چیز کو لوٹانا)، اور کبھی وہ إعادة المسروق (چوری کی ہوئی چیز کو لوٹانا) بھی کہتے ہیں۔

اور دوسرے معنی کے لحاظ سے اعادہ (اور وہ کسی کام کو دوبارہ کرنا ہے) کی تعریف شافعیہ میں سے امام غزالی نے یہ کی ہے: یہ وہ عمل ہے جو پہلے عمل میں خلل واقع ہوجانے کی وجہ سے ادا کے وقت میں دوبارہ کیا جائے۔

(۱) سورۂ انبیاء ر ۱۰۴۔

(۲) دیکھئے: تاج العروس، لسان العرب، المغرب: مادہ (ع و د)۔

اور حنفیہ کی تعریف جیسا کہ ابن عابدین نے ذکر کی ہے یہ ہے: "الإعادة فعل مثل الواجب في وقته لخلل غير الفساد" (فساد کے علاوہ کسی دوسرے خلل کی وجہ سے واجب کے مثل اس کے وقت میں عمل کرنا اعادہ ہے)۔

اور حنابلہ کے نزدیک اعادہ کسی شی کو دوبارہ کرنے کو کہتے ہیں۔

اور مالکیہ میں سے قرافی نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ عبادت کو ادا کرنے کے بعد اس کے اجزاء یا کمال میں خلل واقع ہونے کی وجہ سے اس کے وقت میں دوبارہ ادا کرنا اعادہ ہے مثلاً وہ شخص جس نے بغیر کسی رکن کے نماز پڑھی یا وہ شخص جس نے تنہا نماز پڑھی۔

غالباً اس سے اچھی تعریف وہ ہے جو بعض فقہاء نے اس طرح کی ہے: "الإعادة فعل مثل الواجب في وقته لعذر"[1] (کسی عذر کی وجہ سے واجب کے وقت میں اس کے مثل عمل کرنے کا نام اعادہ ہے) تاکہ اگر کوئی شخص تنہا نماز پڑھنے کے بعد پھر جماعت کے ساتھ اس کو دہرائے تو یہ بھی اعادہ کی تعریف میں داخل ہوجائے۔

اور اس بحث سے متعلق کلام میں اعادہ کی زیادہ عام تعریف کا لحاظ کیا گیا ہے جو حنابلہ کی تعریف ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف - تکرار:

۲ - فقہاء لفظ "اعادۃ" کا استعمال تصرف کے ایک مرتبہ لوٹانے کے لئے کرتے ہیں، اور لفظ "تکرار" کا استعمال اس وقت کرتے ہیں جبکہ اعادہ بار بار ہو[2]۔

(۱) التلویح علی التوضیح ار ۱۶۱، جمع الجوامع ار ۱۰۹ اور اس کے بعد کے صفحات، البدخشی ار ۶۳، حاشیہ ابن عابدین ار ۴۸۶ طبع اول بولاق، روضۃ الناظر لابن قدامہ ار ۱۶۸ طبع المطبعۃ السلفیہ، الذخیرہ رص ۶۴، المستصفی ار ۹۵ طبع بولاق۔

(۲) الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری رص ۳۰ طبع دار الآفاق بیروت۔

ب- قضاء:

۳- مامور بہ کی ادائیگی کے لئے یا تو وقت مقرر رہتا ہے جیسے نماز اور حج وغیرہ، یا اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں ہوتا، تو قضا نام ہے مامور بہ کو اس کے مقررہ وقت کے گذر جانے کے بعد انجام دینے کا[1]، اور اعادہ نام ہے مامور بہ کو اگر اس کے لئے وقت مقرر رہو تو اس کے وقت میں دوبارہ ادا کرنے کا، اور اگر اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہ ہو تو کسی وقت میں دوبارہ ادا کرنے کا۔

ج- استئناف (نئے سرے سے کرنا):

۴- استئناف کا استعمال صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عمل یا تصرف کو شروع سے لوٹایا جائے مثلاً نئے سرے سے وضو کرنا[2]، اور اعادہ کا استعمال تصرف کو اس کے شروع سے لوٹانے یا اس کے اجزاء میں سے کسی جزء کے لوٹانے کے لئے ہوتا ہے، مثلاً اعضاء وضو میں سے کسی عضو کو دوبارہ دھونا۔

شرعی حکم:

۵- اعادہ یا تو پہلے فعل میں کسی خلل کی وجہ سے ہوتا ہے یا اس میں کسی خلل کے بغیر ہوتا ہے۔

الف- تو اگر پہلے فعل میں کسی خلل کی بناپر ہو تو اس کا حکم اس خلل کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، پس اگر وہ خلل تصرف کو فاسد کرنے والا ہو اور وہ تصرف واجب ہو تو اس تصرف کا اعادہ واجب ہوگا، مثلاً کسی شخص نے وضو کر کے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ پانی ناپاک تھا تو وہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹائے گا[3]۔

(۱) التلویح علی التوضیح ۱/۱۶۶، ابن عابدین ۱/۲۸۵، ۲۸۷ طبع اول بولاق۔
(۲) المجموع ۱/۴۴۸۔
(۳) المغنی مع الشرح الکبیر ۱/۲۸ طبع مطبعۃ السعادہ۔

لیکن اگر وہ تصرف واجب نہ ہو اور وہ خلل بالکلیہ اس کے منعقد ہونے سے مانع ہو مثلاً منعقد ہونے کے شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو دوبارہ اس کے کرنے کو اعادہ نہیں کہا جائے گا، اس لئے کہ شرعی اعتبار سے اس کا وجود ہی نہیں ہوا۔

اور اگر فعل واجب نہ ہو اور اس کا شروع کرنا صحیح ہو پھر اس میں ایسا خلل پیدا ہوگیا جس نے اسے فاسد کردیا تو اس کے اعادہ کے واجب ہونے میں فقہاء کا اختلاف ہے، اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ان کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کسی عمل کے شروع کرنے سے وہ لازم ہوجاتا ہے یا نہیں، جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ شروع کرنے سے عمل لازم ہوجاتا ہے (مثلاً حنفیہ اور مالکیہ) تو انہوں نے اعادہ کو واجب قرار دیا ہے، اور جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ شروع کرنے سے عمل لازم نہیں ہوتا (جیسے کہ شافعیہ اور حنابلہ) تو انہوں نے اعادہ کو لازم قرار نہیں دیا ہے، مثلاً ایک شخص نے نماز شروع کی پھر سجدہ چھوڑ دیا یا روزہ شروع کیا پھر کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر کسی عذر کے روزہ توڑ دیا تو حنفیہ اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ وہ اس کا اعادہ کرے گا، اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس پر اعادہ نہیں ہے۔

اور ان میں سے جن حضرات نے اعادہ کو مستحب کہا ہے انہوں نے علماء کے اختلاف سے نکلنے کے لئے اسے مستحب قرار دیا ہے[1]۔

اور اگر خلل فعل کو فاسد کرنے والا نہ ہو اور اس خلل سے کراہت تحریمی ہوتی ہو تو ایسی صورت میں تصرف کا اعادہ واجب ہوگا، اور اگر کراہت تنزیہی ہوتی ہو تو تصرف کا اعادہ مستحب ہوگا، پس جو شخص

(۱) تخریج الفروع علی الاصول رص ۱۳۸ طبع دوم، الاختیار لتعلیل المختار ۱/۶۶، ۱۳۵ شائع کردہ دار المعرفہ بیروت، اسنی المطالب شرح روض الطالب ۱/۱۳۰ شائع کردہ المکتبۃ الاسلامیہ، الفواکہ الدوانی ۱/۲۵۶ شائع کردہ دار المعرفہ۔

وضو میں موالاۃ (پے در پے عمل کرنا) یا ترتیب کو چھوڑ دے تو جو فقہاء ان دونوں کو سنت قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کا اعادہ سنت ہے[1]۔

ب- اور اگر اعادہ بغیر کسی خلل کے ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں: یا تو کسی مشروع سبب کی وجہ سے ہوگا، یا غیر مشروع سبب کی وجہ سے۔

پس اگر کسی مشروع سبب کی وجہ سے ہو مثلاً ثواب حاصل کرنا تو اعادہ مستحب ہوگا، بشرطیکہ اس میں اعادہ مشروع ہو مثلاً وضو کر کے اس سے عبادت کر لیا پھر کوئی نماز پڑھنا چاہتا ہے تو پھر دوبارہ وضو کرنا[2]، اور جماعت کے ساتھ اس نماز کا اعادہ جسے اس نے تنہا پڑھا تھا[3]۔

اور اسی طرح اگر کسی نے اپنے گھر میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھی اور پھر وہ تینوں مسجدوں (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ) میں سے کسی ایک مسجد میں گیا اور اس نے لوگوں کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے پایا تو اس نے ان کے ساتھ اس نماز کا اعادہ کر لیا لیکن اگر اس نے جماعت کے ساتھ نماز پڑھی، پھر ان تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد میں لوگوں کو جماعت سے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو ان کے ساتھ اس نماز کے اعادہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے[4]۔

لیکن اگر اعادہ کسی غیر مشروع سبب کی وجہ سے ہو تو مکروہ ہوگا مثلاً اذان اور اقامت، کہ حنفیہ اور بعض مالکیہ اور بعض شافعیہ کے نزدیک نماز کے اعادہ کی وجہ سے ان کا اعادہ نہیں کیا جائے گا[1]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۸۷ ۴ طبع سوم بولاق، مراقی الفلاح بحاشیۃ الطحطاوی رص ۱۸۹ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ، بدائع الصنائع ۱/ ۱۴۹، الحطاب فی مواہب الجلیل علی خلیل ۱/ ۴۲۵ شائع کردہ دار الفکر۔

(۲) المجموع ۱/ ۳۳۳، المغنی ۱/ ۱۴۳ طبع سوم، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۱۱ طبع سوم بولاق، مراقی الفلاح رص ۴۶ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ۔

(۳) الحطاب فی مواہب الجلیل ۲/ ۸۲، المغنی ۲/ ۱۱۱ طبع سوم۔

(۴) مواہب الجلیل ۲/ ۸۲۔

اعادہ کے اسباب:

اعادہ کے اسباب درج ذیل ہیں:

الف- صحت کی شرائط کے مکمل نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی عمل کا صحیح نہ ہونا:

۶- مثلاً کسی شخص نے وضو کیا اور اعضاء وضو میں سے کسی ایسے جزء کا دھونا چھوڑ دیا جس کا دھونا واجب ہے[2]۔

اور جو حضرات وضو اور غسل میں نیت کو شرط قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک جس شخص نے بغیر نیت کے وضو یا غسل کر لیا[3]۔

اور جن لوگوں نے کچھ چیزیں دیکھیں پس انہیں دشمن سمجھ کر صلوۃ الخوف پڑھ لی، پھر پتہ چلا کہ وہ دشمن نہیں ہیں[4]۔

ب- عمل کے واقع ہونے میں شک کا ہونا:

۷- مثلاً کوئی شخص پانچوں نمازوں میں سے ایک نماز کو بھول گیا اور اسے یاد نہیں کہ وہ کون سی نماز ہے تو وہ احتیاطاً پانچوں نمازوں کو لوٹائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ادائیگی میں شک واقع ہو گیا[5]۔

(۱) المجموع ۱/ ۳۳۳، مراقی الفلاح رص ۴۶، مواہب الجلیل ۱/ ۴۶۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۶۱ طبع اول بولاق۔

(۲) الحطاب فی مواہب الجلیل ۱/ ۲۲۸، کشاف القناع ۱/ ۶۱۔

(۳) المجموع ۱/ ۳۲۱۔

(۴) المجموع ۴/ ۳۳۱، کشاف القناع ۱/ ۳۴۹۔

(۵) المجموع ۱/ ۳۳۱ طبع المنیریہ ۱۳۴۴ھ۔

ج-عمل کے واقع ہونے کے بعد اس کو باطل کرنا:

۸-مثلاً ان عبادات کا اعادہ جو ارتداد کی وجہ سے باطل ہوگئی ہوں جب تک کہ ان کا سبب باقی ہو (یعنی عبادت کا سبب)، یہ مالکیہ اور حنفیہ کا مذہب ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ ارتداد اعمال کو کبھی باطل نہیں کرتا، البتہ اگر اس حالت میں موت آجائے (تو اعمال باطل ہوجائیں گے)۔

اس بناپر جس شخص نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر مرتد ہوگیا، پھر عصر سے قبل مسلمان ہوگیا تو اس پر ظہر کا لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب (جو وقت ہے) اب تک باقی ہے، اور جس شخص نے حج کیا پھر مرتد ہوگیا پھر اسی سال یا چند سال کے بعد مسلمان ہوگیا تو اس پر حج کا لوٹانا واجب ہوگا، اس لئے کہ اس کا سبب جو بیت اللہ ہے وہ باقی ہے[۱]۔

د-مانع کا زائل ہوجانا:

۹-مثلاً وہ شخص جس نے (کسی ایسے دشمن کے موجود رہنے کی وجہ سے جو اس کے درمیان اور پانی کے درمیان حائل تھا) تیمم کرکے نماز پڑھی اس کے لئے وضو کرکے نماز کا اعادہ حنفیہ کے نزدیک واجب ہے، اور مثلاً جس شخص نے تیمم کرکے نماز پڑھی اگر وہ وقت کے اندر پانی پالے تو حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے نماز کا اعادہ مستحب ہے[۲]، دیکھئے: "تیمم"۔

اور اگر کسی ایسے عمل سے مانع ہو جس کا کوئی بدل نہیں ہے مثلاً وہ شخص جس کے بدن پر نجاست ہو اور اس کے پاس اس کو پاک کرنے کے لئے کوئی چیز نہ ہو، یا اس کے کپڑے میں نجاست ہو اور اس کے پاس اس کے علاوہ کوئی دوسرا کپڑا نہ ہو اور نہ کوئی ایسی چیز ہو جس سے نجاست کو دور کرسکے تو وہ اسی میں نماز پڑھے گا، اور حنفیہ کے نزدیک نہ وقت کے اندر اس کا اعادہ واجب ہے نہ وقت کے بعد[۱]، اور ان کے علاوہ دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ مانع کے زائل ہوجانے کے بعد مطلقاً اس کا اعادہ کرے گا[۲]، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں نماز کے شرائط پر کلام کرتے ہوئے اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

ھ-صاحب حق کا حق ضائع کرنا:

۱۰-اگر کسی مسجد کے کچھ مخصوص لوگ ہوں اور کچھ مسافر اس میں اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھ لیں تو اس مسجد والوں کے لئے اذان کا اعادہ مکروہ نہیں ہے، اور اگر اس مسجد والوں نے اذان واقامت کے ساتھ اس میں نماز پڑھ لی تو دوسروں کے لئے اس میں اذان کا اعادہ مکروہ ہے[۳]، اور اگر مقرر مؤذن کے علاوہ کسی دوسرے نے اذان دی پھر مقرر مؤذن حاضر ہوا تو اسے اذان کے اعادہ کا حق ہے[۴]۔

واجب کا ساقط ہونا:

۱۱-اگر کسی غیر مفسد خلل کی وجہ سے کسی عمل کا اعادہ کیا جائے تو وہ واجب پہلے عمل سے ساقط ہوگا یا دوسرے عمل سے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ واجب دوسرے عمل سے ساقط ہوگا، اس لئے کہ وہی عمل خلل اور نقص سے خالی اور مکمل ہے، اور یہ شعبی، سعید بن المسیب

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۰۳ طبع اول بولاق، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۳۰۷ شائع کردہ دار الفکر، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۴۷، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۹۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، کشاف القناع ۶/ ۱۸۱ شائع کردہ مکتبۃ الحدیثہ۔
(۲) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر المختار ۱/ ۱۲۶، کشاف القناع ۱/ ۱۷۷۔

(۱) مراقی الفلاح ص ۱۲۹ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ۔
(۲) کشاف القناع ۱/ ۲۷۰، المغنی ۱/ ۲۷۳-۲۷۴، المجموع ۳/ ۱۶۳۔
(۳) بدائع الصنائع ۱/ ۱۵۳۔
(۴) کشاف القناع ۱/ ۱۶۷ طبع المطبعۃ العامرہ الشرقیہ۔

اور عطا کا قول اور حنفیہ کا مذہب ہے جیسا کہ ابن عابدین نے فرمایا، اور انہوں نے یزید بن الاسود کی حدیث مرفوع سے استدلال کیا ہے کہ: ''إذا جئت إلى الصلاة فوجدت الناس فصل معهم، وإن كنت قد صليت تكن لك نافلة وهذه مكتوبة''[1] (جب تم نماز کے لئے آؤ اور لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے پاؤ تو ان کے ساتھ نماز پڑھ لو، اور اگر تم نے نماز پڑھ لی تھی تو وہ تمہارے لئے نفل ہوجائے گی اور یہ فرض)۔

اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ واجب پہلے عمل سے ساقط ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ صحیح ادا ہوا ہے، باطل نہیں ہے، البتہ اس میں کچھ خلل ہے اور اعادہ اس کے اسی نقص اور خلل کی تلافی کے لئے مشروع ہے، یہ قول حضرت علیؓ سے مروی ہے، سفیان ثوری، اسحاق، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی قول ہے۔

ان حضرات کا استدلال سابقہ حدیث کی ایک دوسری روایت سے ہے جس میں یہ ہے کہ: ''إذا صليتما في رحالكما، ثم أتيتما مسجد جماعة، فصليا معهم، فإنها لكم نافلة''[2] (اگر تم دونوں نے اپنے ٹھکانے پر نماز پڑھ لی ہو اور پھر جماعت والی مسجد میں تمہارا گزر ہو تو جماعت کے ساتھ پھر نماز پڑھ لو، کیونکہ یہ تمہارے لئے نفل نماز ہوجائے گی)۔

اور جہاں تک اعادہ میں نیت کا مسئلہ ہے تو ابن عابدین فرماتے ہیں کہ (اگر لوٹائی جانے والی نماز فرض ہے) تو دوسرے عمل سے فرض کی نیت کرے گا، اس لئے کہ اس نے پہلے جو ادا کیا ہے وہ فرض ہے، اس لئے اس کے اعادہ کا مطلب اس کو اسی طرح دوبارہ کرنا ہے[1]۔

اس قول کے مطابق کہ فرض دوسرے عمل سے ساقط ہوتا ہے تو یہ ظاہر ہے۔

اور اس قول کے اعتبار سے کہ فرض پہلے عمل سے ساقط ہوتا ہے تو دوبارہ عمل کے تکرار کا مقصود پہلے عمل کے نقصان کی تلافی کرنا ہے، پس پہلا فرض ناقص ہے اور دوسرا فرض کامل، ذات کے اعتبار سے کمال کے وصف کے ساتھ پہلے عمل کے مثل ہے، اور اگر دوسرا عمل نفل ہو تو لوٹائی جانے والی نماز کی چاروں رکعتوں میں قراءت کا واجب ہونا لازم آئے گا، اور یہ بھی لازم آئے گا کہ اس میں جماعت مشروع نہ ہو، جبکہ فقہاء نے ان میں سے کسی چیز کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اور دوسری نماز کے فرض ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پہلی نماز سے فرض ساقط نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ مراد یہ ہے کہ وہ ادائیگی کے بعد فرض ہوگی، ادائیگی سے پہلے فرض پہلی نماز ہی ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلی کے فرض ہونے کا حکم عدم اعادہ پر موقوف ہے، اور اس کے بہت سے نظائر ہیں، مثلاً وہ شخص جس پر سجدۂ سہو واجب ہو اگر وہ سلام پھیر دے تو اس سلام کی وجہ سے اس کا نماز سے نکلنا موقوف رہے گا، اور جیسے کہ کسی فائتہ نماز کے یاد ہونے کی صورت میں وقتیہ نماز کا فساد موقوف رہتا ہے[2]۔

---

(۱) یزید بن اسود کی حدیث: ''إذا جئت إلى الصلوٰة...'' کی روایت امام مالک، نسائی اور حاکم نے مجہول کی سند سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''إذا جئت فصلّ مع الناس وإن كنت قد صليت'' (جب تم آؤ تو لوگوں کے ساتھ نماز پڑھو، اگرچہ تم نے نماز پڑھ لی ہو) جامع الاصول کے محقق عبد القادر ارناؤوط نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے (الموطا ۱/ ۱۳۲ طبع عیسی الحلبی، سنن النسائی ۲/ ۱۱۲ طبع المطبعۃ الازہریہ، المستدرک ۱/ ۲۴۴، جامع الاصول بتحقیق محمد فواد عبد الباقی ۵/ ۶۵۰ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

(۲) حدیث: ''إذا صليتما في رحالكما...'' کی روایت ابوداؤد، نسائی اور ترمذی نے کی ہے، الفاظ ترمذی کے ہیں، یہ روایت یزید بن الاسود عامری کی حدیث سے مرفوعاً ہے اور ترمذی نے فرمایا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے (سنن ابی داؤد ۱/ ۳۸۶، ۳۸۸ طبع استنبول، تحفۃ الاحوذی ۲/ ۳، ۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن النسائی ۲/ ۱۱۲، ۱۱۳ طبع المطبعۃ الازہریہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۷ طبع اول بولاق، المغنی ۲/ ۱۱۳ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۲۸۷۔

إعارہ

تعریف:

۱- اعارہ لغت میں تعاور سے ماخوذ ہے، اور تعاور کا معنی باری باری لینا اور لوٹانا ہے۔

اور اعارہ أعار کا مصدر ہے، اور اس سے اسم عاریۃ ہے، اور اس کا اطلاق فعل (یعنی عاریت دینے) پر ہوتا ہے اور عاریۃ دی گئی چیز پر بھی، اور استعارہ کا معنی عاریت طلب کرنا ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں فقہاء نے اس کی جو تعریفیں کی ہیں وہ ایک دوسرے سے قریب ہیں، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اعارہ بلا معاوضہ منافع کا مالک بنانا ہے[۲]۔

اور مالکیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ وقتی طور پر بغیر کسی عوض کے منفعت کا مالک بنانا ہے[۳]، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اعارہ شرعاً کسی چیز کے عین کو باقی رکھتے ہوئے اس سے انتفاع کو مباح کرنا ہے[۴] اور حنابلہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ وہ مال کے اعیان میں سے کسی عین سے انتفاع کو مباح کرنا ہے[۵]۔

(۱) تاج العروس: مادہ (عور)۔
(۲) ابن عابدین ۴/ ۵۰۲۔
(۳) الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، الزرقانی ۶/ ۱۲۶۔
(۴) شرح المنہاج اور اس کے حواشی ۵/ ۱۱۵۔
(۵) المغنی ۵/ ۲۲۰ طبع الریاض۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عمری:

۲- عمری: مستعیر (عاریت پر لینے والا) کو زندگی بھر بغیر کسی عوض کے منفعت کا مالک بنانا ہے، لہذا یہ خاص ہے۔

ب- اجارہ:

۳- اجارہ عوض کے ساتھ منفعت کا مالک بنانا ہے، جو لوگ کہتے ہیں کہ اعارہ تملیک ہے، ان کے نزدیک تملیک منفعت میں اجارہ اور اعارہ دونوں شریک ہیں، البتہ اجارہ میں تملیک عوض کے ساتھ ہے، جب کہ اعارہ میں تملیک بغیر کسی عوض کے ہے[۱]۔

ج- انتفاع:

۴- عین کے استعمال اور اس کی آمدنی میں نفع اٹھانے والے کا حق انتفاع کہلاتا ہے اور منتفع کو اس کا حق نہیں ہے کہ وہ اسے کسی دوسرے کو اجارہ پر دے یا عاریت پر دے اور منفعت انتفاع سے عام ہے، اس لئے کہ صاحب منفعت کو اس میں بذات خود اور دوسرے کے ذریعہ نفع اٹھانے کا حق ہوتا ہے مثلاً یہ کہ وہ اسے عاریت پر دے یا اجارہ پر دے[۲]۔

اس کی مشروعیت کی دلیل:

۵- اعارہ کی مشروعیت میں اصل کتاب وسنت اور اجماع وقیاس ہے، کتاب اللہ میں اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے: "وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ"[۳]۔

چنانچہ حضرت ابن عباس اور حضرت ابن مسعود سے مروی ہے کہ

(۱) الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰۔
(۲) حاشیۃ الزرقانی ۶/ ۱۳۲، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، الدسوقی ۳/ ۴۳۳۔
(۳) سورۂ ماعون/ ۷۔

ان دونوں نے فرمایا کہ ماعون سے مراد عواری ہیں اور حضرت ابن مسعودؓ نے عواری کی تفسیر یہ کی ہے کہ وہ ہانڈی، ترازو اور ڈول ہیں۔

اور سنت وہ روایت ہے جو نبی ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے خطبہ میں ارشاد فرمایا: "والعاریة مؤداة، والدین مقضی والمنحة مردودة، والزعیم غارم"[1] (عاریت پر لی ہوئی چیز لوٹائی جائے گی، دین ادا کیا جائے گا، دودھ کے لئے دیا جانے والا جانور لوٹایا جائے گا، اور جو شخص کفالت لے وہ ضامن ہوگا)۔ اور صفوان بن امیہ نے روایت کی ہے کہ: "النبي ﷺ استعار منه أدرعا یوم حنین، فقال: أغصبا یا محمد؟ قال: بل عاریة مضمونة"[2] (نبی ﷺ نے غزوۂ حنین کے دن ان سے کچھ زرہیں عاریت پر لیں تو انہوں نے پوچھا کہ اے محمد ﷺ کیا یہ غصب کے طور پر ہیں؟ تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بلکہ ایسی عاریت ہے جس کی ضمانت لازم ہے)۔

اور عاریت کے جواز پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

اور قیاس یہ ہے کہ جب اعیان (اصل شی) کا ہبہ کرنا جائز ہے تو منافع کا ہبہ کرنا بھی جائز ہوگا، اسی بنا پر اعیان اور منافع دونوں کی وصیت کرنا جائز ہے[3]۔

(۱) حدیث: "العاریة مؤداة" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۵ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت ابوامامہ سے کی ہے اور ترمذی نے اس کی مختصراً روایت کی ہے اور فرمایا کہ ابوامامہ کی حدیث حسن ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/۴۸۱-۴۸۲ شائع کردہ السلفیہ)۔

(۲) حدیث: "بل عاریة مضمونة" کی روایت ابوداؤد (۳/۸۲۳ طبع عزت عبید دعاس)، امام احمد (۳/۴۰۱ طبع المیمنیہ) اور بیہقی (۶/۸۹ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کے شواہد کی بنا پر اسے قوی قرار دیا ہے۔

(۳) الاختیار ۳/۵۵، الشرح الصغیر ۳/۵۷۰، المغنی ۵/۲۲۰۔

اس کا شرعی حکم:

٦ - اعارہ کے جواز پر فقہاء کے اجماع کے باوجود اس کے حکم کے بارے میں ان کا اختلاف ہے، جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعارہ دراصل مستحب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَافْعَلُوا الْخَيْرَ"[1] (اور بھلائی کرو)۔ اور نبی ﷺ کا فرمان ہے: "کل معروف صدقة"[2] (ہر بھلائی صدقہ ہے)۔ اور یہ واجب نہیں ہے، کیونکہ یہ ایک طرح کا احسان ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "إذا أدیت زکاة مالک فقد قضیت ما علیک"[3] (جب تم نے اپنے مال کی زکاۃ ادا کردی تو تم پر جو واجب تھا اسے ادا کردیا)۔ اور آپ ﷺ کا فرمان ہے: "لیس في المال حق سوی الزکاة"[4] (مال میں زکاۃ کے علاوہ کوئی حق نہیں ہے)۔

اور ایک قول یہ ہے کہ اعارہ واجب ہے۔

وجوب کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ: "فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ"[5] (سو ایسے نمازیوں

(۱) سورۂ حج/۷۷۔

(۲) حدیث: "کل معروف صدقة" کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/۴۴۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) حدیث: "إذا أدیت زکاة مالک..." کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۳/۲۴۵-۲۴۶ شائع کردہ السلفیہ) اور ابن ماجہ (۱/۵۷۰ طبع الحلبی) نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے۔

(۴) حدیث: "لیس في المال حق سوی الزکاة" کی روایت ابن ماجہ (۱/۵۷۰ طبع الحلبی) نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص (۲/۱۶۰ طبع دارالمحاسن) میں اسے معلول کہا ہے۔

(۵) سورۂ ماعون/۴، ۷۔

کے لئے بڑی خرابی ہے جو اپنی نماز کو بھلا بیٹھے ہیں جو ایسے ہیں کہ ریا کاری کرتے ہیں اور برتنے کی چیزوں کو روکتے ہیں)۔

بہت سے صحابہ سے مروی ہے کہ ماعون، ہانڈی اور ڈول وغیرہ کو عاریت پر دینا ہے۔ صاحب "الشرح الصغیر" فرماتے ہیں: اور کبھی عاریت پر دینا واجب ہوتا ہے مثلاً وہ شخص جو اپنی کسی چیز سے مستغنی ہو تو اس پر ہر ایسی چیز کا عاریت پر دینا واجب ہے جس میں کسی محترم جان کی زندگی کا تحفظ ہو اور اس جیسی چیز کی کوئی اجرت نہ ہو، اسی طرح کسی ایسے حلال جانور کو ذبح کرنے کے لئے جس کی موت کا اندیشہ ہو چھری عاریت پر دینا واجب ہے، اور یہ بات جو مالکیہ سے منقول ہے دوسرے مذاہب کے قواعد کے بھی خلاف نہیں ہے۔

اور کبھی عاریت پر دینا حرام ہوتا ہے، مثلاً کوئی چیز کسی ایسے آدمی کو عاریت پر دینا جس کی وجہ سے اس کی معصیت میں تعاون ہو۔

اور کبھی مکروہ ہوتا ہے مثلاً کوئی چیز کسی ایسے آدمی کو عاریۃً دینا جو کسی مکروہ عمل میں اس کے لئے معین ہو[1]۔

اعارہ کے ارکان:

۷- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ عاریت کے ارکان چار ہیں: معیر (عاریت پر دینے والا) مستعیر (عاریت پر لینے والا) معار (عاریت پر دی گئی چیز) اور (عقد اعارہ کا) صیغہ، حنفیہ کا مذہب (جیسا کہ وہ تمام عقود میں فرماتے ہیں) یہ ہے کہ اس کا رکن صرف صیغہ ہے اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا نام اطراف عقد رکھا جاتا ہے، جیسا کہ عاریت پر لی گئی چیز کو محل اعارہ کہا جاتا ہے۔

الف- معیر (عاریۃً دینے والا): اس میں شرط یہ ہے کہ وہ عاریت پر دی جانے والی شی میں تصرف کرنے کا مالک ہو، صاحب اختیار ہو جس کا تصرف صحیح ہوتا ہے، لہذا کسی مجبور یا محجور علیہ کا اعارہ صحیح نہ ہوگا اور نہ اس شخص کا اعارہ صحیح ہوگا جو انتفاع کا مالک تو ہو لیکن منفعت کا مالک نہ ہو مثلاً کسی موقوفہ مدرسہ کے رہنے والے۔

اور حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ وہ بچہ جسے تصرف کی اجازت حاصل ہے اگر اپنا مال عاریۃً دے تو اعارہ صحیح ہوگا[1]۔

ب- مستعیر (عاریت پر لینے والا): وہ عاریت طلب کرنے والا ہے اور اس میں شرط یہ ہے کہ وہ اس کا اہل ہو کہ عاریت پر دی جانے والی شی اسے تبرع کے طور پر دی جاسکے اور یہ کہ وہ متعین ہو، پس اگر کوئی شخص اپنی چٹائی بیٹھنے والوں کے لئے بچھائے تو یہ عاریت نہیں ہے بلکہ صرف اباحت ہے۔

ج- مستعار (عاریت پر لی جانے والی چیز- محل): یہ وہ شی ہے جسے معیر مستعیر کو فائدہ اٹھانے کے لئے دیتا ہے اور اس میں شرط یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع ہو، ایسا انتفاع جو اپنے عین کے باقی رہنے کے ساتھ مباح اور مقصود ہو، البتہ وہ شی جس سے انتفاع کی صورت میں اس کا عین ختم ہو جائے مثلاً کھانا تو وہ اعارہ نہیں ہے، اسی طرح اعارہ اگر کسی حرام انتفاع کے لئے ہو تو جائز نہیں مثلاً باغی اور مفسد لوگوں کو ہتھیار عاریۃً دینا اور جس چیز میں کوئی نفع نہ ہو اس کا اعارہ صحیح نہیں ہے[2]۔

د- صیغہ: یہ ہر وہ لفظ یا اشارہ یا عمل ہے جو اعارہ پر دلالت کرے اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے۔

اور شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کی طرف سے لفظ کا ہونا ضروری ہے یا نیت کے ساتھ کتابت کا ہونا ضروری ہے اور شافعیہ کے صحیح قول کے علاوہ ایک قول میں یہ ہے کہ اعارہ عمل کے

(۱) فتح القدیر ۷/ ۴۶۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۷۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۷۳۔

(۲) الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، منح الجلیل ۳/ ۴۸۷، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۶۹۔

ذریعہ بھی جائز ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک اعارہ کا رکن معیر کی طرف سے قول کے ذریعہ ایجاب ہے اور قبول میں قول کا ہونا ضروری نہیں ہے، بخلاف امام زفر کے کہ ان کے نزدیک قبول میں بھی قول کا ہونا رکن ہے اور یہی قیاس کا تقاضا ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اعارہ ہر ایسے لفظ سے منعقد ہوجاتا ہے جو اس پر دلالت کرے خواہ یہ دلالت مجازاً ہو[۱]۔

وہ چیزیں جن کا اعارہ جائز ہے:

۸ - ہر ایسے عین کا اعارہ جائز ہے جس کے عین کے باقی رہتے ہوئے اس سے مباح منفعت حاصل کی جاسکے مثلاً گھر، جائداد غیر منقولہ، چوپائے، کپڑے پہننے کے زیورات، جفتی کے لئے نر جانور اور شکار کے لئے کتا وغیرہ، اس لئے کہ نبی ﷺ نے حضرت صفوان سے چند زرہیں عاریۃً لی تھیں[۲]، اور ڈول اور نر جانور کے اعارہ کا ذکر آیا ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ نے ہانڈی اور ترازو کی عاریت کا ذکر کیا ہے، لہذا ان چیزوں میں حکم ثابت ہوگا اور ان کے علاوہ دوسری چیزیں اگر اسی طرح کی ہوں تو ان کو مذکورہ چیزوں پر قیاس کیا جائے گا، اس لئے بھی کہ مالک کے لئے جس چیز سے فائدہ اٹھانا جائز ہے وہ اسے عاریۃً بھی دینے کا اختیار رکھتا ہے، بشرطیکہ اس سے کوئی مانع نہ ہو اور اس لئے بھی کہ وہ ایسے اعیان ہیں جنہیں اجارہ پر دینا جائز ہے، لہذا انہیں عاریۃً دینا بھی درست ہوگا اور وزن کرنے کے لئے یا زینت حاصل کرنے کے لئے دراہم اور دنانیر کو عاریت پر لینا جائز ہے، اور اگر انہیں خرچ کرنے کے لئے عاریت پر لیا تو یہ قرض ہے اور

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵۰۲/۴ اور اس کے بعد کے صفحات، البدائع ۳۸۹۷/۸، ۳۸۹۸ طبع الامام، الشرح الصغیر ۵۷۱/۳، المغنی ۲۲۳/۵، نہایۃ المحتاج ۱۱۶/۵، ۱۲۳۔

(۲) حدیث: "استعار أدرعا من صفوان" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۵) میں گذر چکی۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور دنانیر میں عاریت نہیں ہوتی۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ مشاع (مشترک شی) کا اعارہ بھی جائز ہے خواہ وہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو اور خواہ جزء مشاع کسی شریک کو عاریت پر دے یا کسی اجنبی کو، اور خواہ عاریت ایک فرد کی طرف سے ہو یا زیادہ افراد کی طرف سے، اس لئے کہ منفعت کی جہالت اعارہ کو فاسد نہیں کرتی، حنفیہ کے علاوہ دیگر اہل مذاہب کے نزدیک اس کا کیا حکم ہے ہمیں معلوم نہیں ہوسکا[۱]۔

لزوم اور عدم لزوم کے اعتبار سے اعارہ کی حقیقت:

۹ - اعارہ جب اپنے ارکان اور شرائط کے ساتھ مکمل ہوجائے تو کیا وہ اس طرح لازم ہوجائے گا کہ معیر کی طرف سے اس میں رجوع صحیح نہ ہو یا لازم نہ ہوگا؟۔

جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کا مذہب یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ معیر جب چاہے اپنے اعارہ میں رجوع کرسکتا ہے، خواہ اعارہ مطلق ہو یا کسی عمل یا وقت کے ساتھ مقید ہو، البتہ حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی کو عاریۃً کوئی شی ایسے انتفاع کے لئے دی کہ اس انتفاع کے دوران اگر عاریت میں رجوع کیا جائے تو اس کی وجہ سے عاریت پر لینے والے کو ضرر ہوگا تو اس کے لئے رجوع جائز نہیں ہوگا، اس لئے کہ رجوع سے مستعیر کو ضرر ہوگا اور مستعیر کو ضرر پہنچانا جائز نہیں، مثلاً کوئی کسی کو تختہ عاریت پر دے تاکہ وہ اس سے اپنی (سوراخ والی) کشتی میں پیوند لگائے، پس اس نے اس سے پیوند لگایا اور اسے سمندر میں زیادہ پانی میں لے گیا تو کشتی جب تک سمندر میں ہو تو معیر کے لئے تختہ کو واپس لینا جائز نہیں، ہاں دریا میں داخل

(۱) ابن عابدین ۵۰۶/۴، المغنی ۲۲۴/۵، ۲۲۵، الشرح الصغیر ۵۷۲/۳، نہایۃ المحتاج ۱۲۰/۵۔

ہونے سے قبل اور اس سے نکلنے کے بعد وہ واپس لے سکتا ہے، اس لئے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے۔

اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ معیر اگر اپنے اعارہ میں رجوع کرے تو اس کا اعارہ باطل ہوجائے گا اور عین عاریت لینے والے کے قبضہ میں اجرت مثل کے ساتھ باقی رہے گی اگر ضرر لاحق ہو، مثلاً کسی شخص نے اپنا شہتیر رکھنے کے لئے دوسرے کی دیوار عاریۃً لی اور اس پر شہتیر رکھا پھر معیر نے دیوار فروخت کردی تو خریدار کو اسے اٹھانے کا حق نہیں ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ اسے اٹھانے کا حق ہوگا، لیکن اگر فروخت کنندہ نے بیع کے وقت یہ شرط لگادی کہ شہتیر باقی رہے گا (تو پھر اٹھانے کا حق نہ ہوگا) اور اٹھانے کے قول کو صاحب خلاصہ اور صاحب بزازیہ وغیرہ نے پسند کیا ہے، اور تنویر البصائر میں اسی کو قول معتمد کہا گیا ہے اور ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ وارث کو یہ حق ہے کہ وہ پڑوسی کو شہتیر اٹھانے کا حکم دے، خواہ جس حال میں ہو[1]۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر معیر نے کوئی زمین تعمیر کے لئے یا درخت لگانے کے لئے مطلقاً عاریت پر دی ہے اور اب تک پودا نہیں لگا اور عمارت نہیں بنی تو معیر کو اعارہ میں رجوع کرنے کا حق ہے، اور راجح قول کی رو سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا اور مرجوح قول کی رو سے معیر کے لئے لازم ہے کہ وہ ایک معتاد مدت تک زمین کو مستعیر کے ہاتھ میں باقی رکھے اور پودا لگانے اور تعمیر کرنے کے بعد اگر معیر رجوع کرے تو بھی اسے اس کا حق ہے اور اس کے نتیجہ میں مستعیر کو زمین سے بے دخل کردے گا خواہ اعارہ قریبی مدت میں ہو، اس لئے کہ مستعیر نے مدت کی شرط کو چھوڑ کر کوتاہی کی ہے لیکن اس صورت

(۱) ابن عابدین ۴/ ۶۸۷، تحفۃ المحتاج ۵/ ۴۲۸، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۰، المغنی ۵/ ۲۳۲ طبع الریاض۔

میں معیر پر کیا لازم ہوگا؟ ایک قول کی رو سے مستعیر نے جو کچھ خرچ کیا ہے یعنی ان سامانوں کی قیمت جو تعمیر میں لگایا ہے یا درخت لگانے کی مزدوری معیر اس کو دے گا۔

اور ایک قول کی رو سے اگر تعمیر اور درخت لگانے کا زمانہ لمبا ہوگیا ہو تو اس پر قیمت کا ادا کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ پودا اور عمارت زمانہ کے دراز ہونے کی وجہ سے بدل جاتے ہیں، اور ایک قول کی رو سے قیمت اس وقت دے گا جب کہ وہ سامان جن کے ذریعہ مستعیر نے عمارت بنائی ہے اس کی ملکیت میں ہو اور اس نے اسے خریدا نہ ہو یا وہ مباح چیزوں میں سے ہو اور اگر مستعیر نے سامان خرید کر عمارت بنائی ہے تو معیر اس کے اخراجات دے گا اور یہ سب صحیح اعارہ میں ہے، اور اگر اعارہ فاسد ہوگیا ہو تو مستعیر پر اجرت مثل واجب ہے اور معیر اسے اس کی عمارت اور پودے کی قیمت ادا کرے گا[1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعارہ میں اگر کسی عمل یا مدت کی قید لگائی گئی ہو تو وہ لازم ہوجائے گا اور کام ختم ہونے یا مدت پوری ہونے سے قبل رجوع کرنا جائز نہ ہوگا، مستعار لی گئی چیز جیسی بھی ہو، خواہ زراعت یا رہنے یا اس میں کسی چیز کے رکھنے کے لئے زمین ہو یا سواری، باربرداری وغیرہ کے لئے کوئی جانور ہو یا کوئی دوسرا سامان ہو۔

اور اگر اعارہ میں کسی عمل یا مدت کی قید نہ ہو اس طور پر کہ اسے مطلق رکھا گیا ہو تو لازم نہ ہوگا اور اس کے مالک کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے اسے لے لے اور معتمد قول کی رو سے وہ اعارہ اس مدت کے لئے لازم نہ ہوگا جس مدت کے لئے اس جیسی چیز کے اعارہ کا عادۃً قصد کیا جاتا ہے اور غیر معتمد قول کی رو سے اتنی مدت کے لئے شئ مستعار کا مستعیر کے ہاتھ میں باقی رہنا لازم ہوگا جس کے لئے عادۃً

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۴۳۹۔

اس جیسی چیز مستعار لی جاتی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ زمین اگر عمارت اور پودا لگانے کے لئے عاریت پر لی جائے اور یہ دونوں کام انجام پا جائیں تو اعارہ لازم ہوگا۔

اور جن چیزوں کا استثناء کیا گیا ہے ان کے علاوہ دیگر چیزوں کے اعارہ میں رجوع کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ اعارہ معیر کی طرف سے احسان ہے اور مستعیر کی طرف سے فائدہ اٹھانا ہے، لہذا اسے لازم کرنا مناسب نہیں ہے [۱]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے کسی وارث کو اپنی گھر بنانے والی زمین میں کوئی مکان بنانے کی اجازت دی پھر مورث کا انتقال ہوگیا تو اگر تقسیم نہیں ہوئی یا وہ مکان اس کے حصے میں نہیں نکلا تو باقی وارثوں کو اس کا حق ہے کہ وہ اس سے اس کے توڑنے کا مطالبہ کریں اور اگر کسی نے کوئی گھر بنانے والی زمین مستعار لیا اور مالک کی اجازت کے بغیر اس میں کوئی عمارت بنائی یا زمین والے نے اس سے کہا کہ اپنے لئے بنالو پھر معیر نے اس زمین کو اس کے حقوق کے ساتھ بیچ دیا تو بنانے والے کو اپنی عمارت کے توڑنے کا حکم دیا جائے گا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی میت کو دفن کرنے کے لئے کوئی مدفن عاریت پر دیا تو اس کے لئے رجوع کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ جب مدفون کا اثر اس طرح مٹ جائے کہ اس میں کچھ بھی باقی نہ رہے اس وقت اس کے لئے رجوع کرنا جائز ہوگا اور عاریت ختم ہوجائے گی۔

اور رجوع نہ کرنے میں وارثوں کا حکم اپنے مورث کے حکم کی طرح ہے اور اس کے لئے کوئی اجرت نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں میت کی تکریم کا لحاظ کیا گیا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ عرف کا فیصلہ عدم اجرت کا ہے اور میت کا کوئی مال نہیں ہے اور دوسرے مذاہب کے قواعد بھی اس کے خلاف نہیں ہیں [۱]۔

(۱) نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۵/۱۲۹۔

رجوع کے اثرات:

۱۰- حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر معیر اپنے اعارہ میں رجوع کرلے تو اعارہ باطل ہوجائے گا اور اگر شئی مستعار مستعیر سے لے لینے کی صورت میں اسے نقصان پہنچے تو وہ مستعیر کے قبضہ میں اجرت مثل کے ساتھ باقی رہے گی جیسا کہ اوپر گذرا، اور انہوں نے عاریت پر لی جانے والی ہر قسم کی چیز سے متعلق مخصوص احکام ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ انہوں نے تعمیر اور درخت لگانے کے لئے زمین کو عاریت پر دینے کے بارے میں فرمایا کہ اگر کسی نے زمین کو تعمیر یا درخت لگانے کے لئے مطلقاً عاریت پر دیا تو یہ اعارہ صحیح ہے، اس لئے کہ منفعت معلوم ہے اور اسے یہ حق ہے کہ جب چاہے رجوع کرلے اور معیر مستعیر کو کھیتی اور عمارت کے اکھاڑنے کا حکم دے البتہ اگر اکھاڑنے میں زمین کو نقصان پہنچے تو ایسی صورت میں ان دونوں کو چھوڑ دیا جائے گا اور اکھڑے ہوئے ہونے کی صورت میں ان کی جو قیمت ہو وہ معیر مستعیر کو ادا کرے گا تاکہ اس کی زمین کو نقصان نہ پہنچے، یا مستعیر اپنی لگائی ہوئی کھیتی اور درخت کو اور عمارت کو معیر کو ضامن بنائے بغیر لے لے گا اور حاکم شہید نے ذکر کیا ہے کہ مستعیر کو یہ حق ہے کہ وہ معیر کو ان دونوں کی اس قیمت کا ضامن بنائے جو فی الحال ان کے قائم ہونے کی حالت میں ہے اور وہ دونوں اس کے ہوجائیں گے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ وہ انہیں اکھاڑ لے لیکن اگر اکھاڑنا زمین کے لئے مضر ہو تو اس صورت میں اختیار معیر کو ہوگا اور اس میں اس

(۱) ابن عابدین ۴/۶۸۷، الشرح الکبیر ۳/۴۳۹، الشرح الصغیر ۳/۵۷۳، نہایۃ المحتاج شرح المنہاج ۵/۱۲۹، المغنی ۵/۲۲۹، ۲۳۰۔

طرف اشارہ ہے کہ مطلق عاریت میں کوئی ضمان نہیں ہے اور حاکم شہید سے یہ مروی ہے کہ اس پر قیمت ہے اور انہوں نے اس طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ وہ عاریت جس کا وقت مقرر ہو اس کے وقت کے گذر جانے کے بعد کوئی ضمان نہیں ہے، پس معیر عمارت اور درخت کو اکھاڑے گا الا یہ کہ اکھاڑنا زمین کے لئے مضر ہو تو ایسی صورت میں معیر ان دونوں کے اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا، اس قیمت کا نہیں جو ان کے کھڑے ہونے کی حالت میں ہو۔

اور اگر معیر نے اعارہ کے لئے وقت مقرر کر دیا تھا اور وقت سے قبل رجوع کرلیا تو وہ مستعیر کو اس کے اکھاڑنے کا حکم دے گا اور عمارت اور درخت میں اکھاڑنے کی وجہ سے جو نقصان ہو وہ مستعیر کے لئے اس کا ضامن ہوگا لیکن کیا وہ ان کے کھڑے ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا یا اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا؟

کنز اور ہدایہ کی صراحت کی رو سے وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا جو اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں ہو اور بحر میں محیط کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ کھڑے ہونے کی حالت میں جو قیمت ہو اس کا ضامن ہوگا الا یہ کہ مستعیر اسے اکھاڑ لے اور اس میں کوئی ضرر نہ ہو، پس اگر معیر ضامن بنے تو وہ اس قیمت کا ضامن ہوگا جو اکھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں ہو اور مجمع الانہر کی عبارت یہ ہے: اور ہم نے اس پر ضمان کو لازم کیا، اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ اکھاڑنے کی وجہ سے جو نقصان ہو وہ اس کا ضامن ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کی قیمت کا ضامن ہوگا اور وہ ان کا مالک ہو جائے گا اور تیسرا قول یہ ہے کہ اگر ضرر پہنچے تو مالک کو نقصان اور قیمت کے ضمان کے درمیان اختیار رہوگا اور اسی کے مثل درر البحار، المواہب اور الملتقی میں ہے اور ان سب نے پہلے قول کو مقدم کیا ہے اور بعض حضرات نے اسے جزم کے ساتھ کہا ہے اور اس کے علاوہ دیگر اقوال کو "قیل" (کہا گیا ہے) سے تعبیر کیا ہے، اسی بناپر اسے مصنف (ابن عابدین) نے اختیار کیا ہے اور یہی قدوری کی روایت ہے اور دوسرا قول حاکم شہید کی روایت ہے[1]۔

اور قاضی زکریا انصاری "المنہج" میں فرماتے ہیں کہ اگر تعمیر یا درخت لگانے کے لئے کسی نے کوئی زمین عاریت پر دی، خواہ کسی مدت کے لئے ہو، پھر مستعیر کے عمارت بنانے یا درخت لگانے کے بعد اس نے رجوع کرلیا تو اگر اس نے اس کے اکھاڑنے کی شرط لگادی تھی تو اکھاڑنا لازم ہوگا، اور اگر شرط نہیں لگائی تھی تو اگر مستعیر اکھاڑنا پسند کرے تو بلا معاوضہ اکھاڑے گا اور زمین کو برابر کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ اس نے اپنے اختیار سے اکھاڑا ہے اور اگر وہ اکھاڑنا پسند نہ کرے تو معیر کو تین امور کا اختیار ہوگا، اول یہ کہ مالک ہونے کے وقت اس کے اکھاڑے جانے کے مستحق ہونے کی صورت میں اس کی جو قیمت ہو وہ ادا کر کے اس کا مالک بن جائے، اور دوسرے یہ کہ اسے اکھاڑے اور نقصان کا ضمان ادا کرے، اور نقصان یہ ہے کہ کھڑے ہونے کی صورت میں جو قیمت ہو اور اکھڑے ہوئے ہونے کی صورت میں جو قیمت ہو ان دونوں کے درمیان جتنا فرق ہو اتنا ضمان ادا کرے گا اور تیسرے یہ کہ اجرت کے ساتھ اسے باقی رہنے دے[2]۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے درخت لگانے اور عمارت بنانے کے لئے کوئی زمین کسی کو عاریت پر دی اور مستعیر پر کسی معین وقت یا اس کے رجوع کرنے کے وقت اکھاڑنے کی شرط لگادی، پھر

---

(۱) ابن عابدین ۴؍ ۵۰۴ طبع بولاق۔

(۲) الجمل علی شرح المنہج ۳؍ ۴۶۴۔

معیر نے رجوع کرلیا تو مستعیر پر اکھاڑنا لازم ہوگا اور اگر معیر نے ایسی شرط نہیں لگائی تو مستعیر پر اکھاڑنا لازم نہ ہوگا الا یہ کہ معیر اس کے لئے نقصان کا ضامن ہو، پس اگر مستعیر اس حال میں اکھاڑنے سے انکار کرے جس میں اسے اکھاڑنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور معیر اس کو درخت اور عمارت کی قیمت ادا کردے تا کہ وہ اس کا مالک ہوجائے تو مستعیر کو اس پر مجبور کیا جائے گا اور اگر معیر قیمت ادا کرنے اور نقصان کا تاوان دینے سے انکار کرے اور مستعیر اکھاڑنے سے انکار کرے اور اجرت دے تو اکھاڑا نہیں جائے گا، اور اگر وہ دونوں بیچنے سے انکار کریں تو اسے اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا اور معیر کو اپنی زمین میں اس طرح تصرف کرنے کا اختیار رہوگا کہ درخت کو ضرر نہ پہنچے[1]۔

کاشت کے لئے زمین عاریت پر دینا:

۱۱- زراعت کے لئے عاریت پر دی گئی زمین سے کھیتی کے تیار ہونے سے قبل رجوع کرنے کے نتیجے میں مرتب ہونے والے حکم میں فقہاء کا اختلاف اور تفصیل ہے۔

حنفیہ کا مذہب اور شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مقدم قول جو ان کا مذہب ہے اور مالکیہ کا غیر معتمد قول یہ ہے کہ زمین کو کاشت کے لئے عاریت پر دینے والا اگر کھیتی کے مکمل ہونے اور اس کے کاٹنے سے قبل رجوع کرے تو اسے مستعیر سے واپس لینے کا حق نہیں ہے، بلکہ وہ زمین اس کے قبضہ میں اجرت مثل کے ساتھ باقی رہے گی، اور حنفیہ کے نزدیک یہ حکم بطور استحسان ہے، خواہ اعارہ مطلق ہو یا مقید۔

اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ معیر اور مستعیر دونوں کے مصالح کی رعایت کرنا ممکن ہے اور وہ اس طور پر کہ معیر اپنے رجوع کرنے کی تاریخ سے لے کر کھیتی کے کاٹنے تک زمین کی اجرت مثل لے لے، اس طرح اس کا ضرر ختم ہوجائے گا اور کاشت زمین میں کٹنے تک باقی رہے گی اور اس میں مستعیر کی مصلحت ہے، لہذا کٹنے سے قبل اکھاڑ کر اسے ضرر نہیں پہنچایا جائے گا اور مطلق اعارہ میں اگر اکھاڑنے کی وجہ سے کاشت میں نقصان ہو تو شافعیہ کے نزدیک یہی زیادہ صحیح قول ہے، اس لئے کہ کاشت محترم ہے اور اس کی ایک مدت ہے جو ختم ہونے والی ہے اور وہ اجرت مثل کے ساتھ باقی رہے گی۔

اور مطلق اعارہ کے سلسلے میں مالکیہ کے تین اقوال ہیں:

ایک تو یہی ہے۔

اور دوسرا یہ کہ زمین مستعیر کے قبضہ میں اتنی مدت تک باقی رہے گی جتنی مدت کے لئے عادۃً لی جاتی ہے۔

اور تیسرا یہ کہ زمین مستعیر کے قبضہ میں باقی نہیں رہے گی۔ یہ اشہب کا قول ہے اور وہ عاریت جس میں کسی عمل یا مدت کی قید ہو اس میں عمل یا مدت کے مکمل ہونے سے قبل رجوع نہیں کیا جائے گا۔

اور اصح کے مقابلہ میں شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ مستعیر پر کوئی اجرت نہیں ہے، بلکہ زمین اس کے قبضہ میں کٹنے تک بغیر کسی اجرت کے باقی رہے گی، اس لئے کہ زمین کی منفعت کٹنے تک ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ معیر کو اکھاڑنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ اباحت ختم ہوگئی۔

اور حنابلہ کا مذہب رجوع کے عدم جواز کے سلسلہ میں حنفیہ جیسا ہے لیکن وہ فرماتے ہیں کہ اگر کھیتی ایسی ہے جو سبز ہونے کی حالت میں کاٹی جاتی ہے تو جس وقت اس کا کاٹنا ممکن ہو معیر کے لئے رجوع کرنے کا حق ہے اور حنفیہ نے اس نوعیت کی کھیتی کا ذکر نہیں کیا ہے، مثلاً

---

(۱) الشرح الکبیر علی المقنع ۵/ ۳۶۰-۳۶۱۔

بریم اور سبز جو[1]، (جو کاٹ کر جانوروں کو بطور چارہ دیا جاتا ہے)۔

چوپائے اور اس جیسے جانور کا اعارہ:

۱۲ - حنفیہ فرماتے ہیں کہ چوپائے کا اعارہ یا تو مطلق ہوگا یا مقید، پس اگر مطلق ہو اس طور پر کہ مثلاً اس نے اپنے چوپائے کو عاریت پر دیا اور کسی جگہ، کسی وقت، سواری اور کسی مخصوص بوجھ کے لادنے کا تذکرہ نہیں کیا تو مستعیر کے لئے جائز ہے کہ وہ جس وقت اور جس جگہ چاہے اس کا استعمال کرے اور اسے اختیار ہے کہ وہ اس پر بوجھ لادے یا سوار ہو، اس لئے کہ مطلق میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر باقی رہے، اور اس نے اسے عاریت کے منافع کا مطلق مالک بنایا ہے، لہذا اسے یہ حق ہے کہ جس طرح وہ مالک بنا ہے اسی طرح اس سے فائدہ اٹھائے، البتہ اس پر کوئی ایسا بوجھ نہیں لادے گا جس سے اسے ضرر ہو اور عرف سے زیادہ اسے استعمال نہ کرے یہاں تک کہ اگر اس نے ایسا کیا اور جانور ہلاک ہوگیا تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ عقد اعارہ اگر چہ علی الاطلاق منعقد ہوا ہے لیکن مطلق میں دلالۃ عرف وعادت کی قید ہوتی ہے جیسا کہ صراحت کی وجہ سے قید ہوتی ہے۔

اور مستعیر عاریت کی چیز کو اجرت پر دینے کا مالک نہیں ہے، پس اگر اس نے اسے اجارہ کے طور پر دیا اور مستاجر کے سپرد کردیا اور وہ اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو معیر مستعیر کو یا مستاجر کو ضامن بنائے گا لیکن اگر وہ مستاجر کو ضامن بنائے تو وہ مستعیر سے وصول کرلے گا۔

اور اگر معیر عاریت میں کوئی قید لگائے تو اس کے قید کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر مستعیر اس کی خلاف ورزی کرے اور چوپایہ ہلاک ہوجائے تو وہ بالاتفاق ضامن ہوگا اور اگر وہ اس کی خلاف ورزی کرے اور جانور صحیح سالم رہے تو اس صورت میں دو نقطۂ نظر ہیں: مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ مشروط مسافت یا بوجھ سے جو زیادہ ہو مستعیر اس کی اجرت کا ضامن ہوگا[1] اور اس کے اندازہ کے سلسلہ میں تجربہ اور مہارت رکھنے والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اور حنفیہ نے اس جزئیہ کا تذکرہ ''کتاب الإعارۃ'' میں تو نہیں کیا ہے لیکن ''کتاب الإجارۃ'' میں انہوں نے اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ اگر مستاجر نے چوپائے پر اس سے زیادہ بوجھ لادا جس پر دونوں کا اتفاق تھا اور چوپایہ صحیح سالم رہا تو اس پر صرف مقررہ اجرت واجب ہوگی اگر چہ اس کے لئے کرایہ پر دینے والے کی رضامندی کے بغیر زیادہ بوجھ لادنا جائز نہیں ہے[2]۔

اور جب کہ اعارہ اور اجارہ دونوں میں منفعت کی تملیک ہوتی ہے اور اجارہ میں اجرت کا لینا تسلیم شدہ ہے اور اعارہ میں غیر تسلیم شدہ ہے، کیونکہ وہ احسان اور تبرع کے باب سے ہے، تو زیادہ بوجھ کے مقابلہ میں اجرت کا واجب نہ ہونا اعارہ میں بدرجۂ اولی ہوگا۔

پس اگر کسی نے کسی انسان کو کوئی چوپایہ اس شرط کے ساتھ عاریت پر دیا کہ مستعیر اس پر خود سوار ہوگا تو اسے اس کا حق نہیں ہے کہ اسے دوسرے کو عاریت پر دے، اس لئے کہ مقید میں اصل قید کا اعتبار کرنا ہے إلا یہ کہ قید کا اعتبار کرنا دشوار ہوجائے اور اس قید کا اعتبار کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ وہ مقید ہے، کیونکہ چوپائے کے استعمال میں لوگوں میں فرق ہوتا ہے، پس اگر مستعیر نے اس قید کی خلاف ورزی کی اور چوپائے کو عاریت پر دے دیا اور وہ ہلاک ہوگیا تو وہ ضامن ہوگا۔

---

(۱) البدائع ۸/ ۳۹۰۴، ابن عابدین ۴/ ۳۷۲، ۵/ ۲۷۷، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۷ طبع دارالمعارف، القوانین الفقہیہ رص ۳۲۵، ۲۴۶، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۹، المغنی ۵/ ۲۲۹، ۲۳۰۔

(۱) الزرقانی والبنانی ۶/ ۱۳۲، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۲۷-۱۲۸، المغنی ۵/ ۲۳۲۔

(۲) ابن عابدین ۴/ ۷۰، البدائع ۸/ ۳۹۰۰-۳۹۰۱، کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ احکام اپنی تفصیلات کے ساتھ بسوں، ٹرکوں اور نقل وحمل کے تمام نئے وسائل پر جاری ہوسکتے ہیں۔

اعارہ کی تعلیق اور مستقبل کی طرف اس کی اضافت:

۱۳ - جمہور فقہاء مالکیہ اور شافعیہ (سوائے زرکشی کے) اور ایک قول کی رو سے حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مستقبل کی طرف اعارہ کی اضافت اور تعلیق جائز نہیں، اس لئے کہ یہ عقد لازم نہیں ہے، پس معیر جب چاہے رجوع کرسکتا ہے۔

اور حنفیہ کے دوسرے قول کی رو سے اس کی اضافت کرنا تو جائز ہے، تعلیق جائز نہیں۔

بعض مالکیہ اور شافعیہ نے کچھ مسائل ذکر کئے ہیں جن سے بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ تعلیق ہے یا اضافت ہے، مثلاً ان کا یہ قول کہ مجھے آج تم اپنا چوپایہ عاریت پر دو تو میں کل تمہیں اپنا چوپایہ عاریت پر دوں گا اور حقیقت یہ ہے کہ یہ اجارہ ہے، اعارہ نہیں [1]۔

اور اعارہ کی اضافت یا تعلیق کے حکم کے سلسلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت ہمیں نہیں مل سکی، اگر چہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے کہ اعارہ میں اصل یہ ہے کہ وہ لازم نہیں ہے۔

اعارہ کا حکم اور اس کا اثر:

۱۴ - (کرخی کے علاوہ) حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول اور یہی حسن نخعی، شعبی، عمر بن عبد العزیز، ثوری، اوزاعی اور ابن شبرمہ سے مروی ہے کہ اعارہ سے منفعت کی ملکیت حاصل ہوتی ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ معیر نے مستعیر کو منافع حاصل کرنے پر مسلط کردیا ہے اور منافع کو مستعیر کی طرف اس طرح پھیرا ہے کہ اپنا قبضہ اس سے اٹھالیا ہے اور اس طرح مسلط کرنا تملیک ہے، نہ کہ اباحت، جیسا کہ اعیان میں ہوتا ہے۔

شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے کرخی کا مذہب ہے اور ابن عباس اور ابوہریرہ سے بھی یہی مروی ہے اور اسحاق کا مذہب بھی یہی ہے کہ اعارہ سے منفعت مباح ہوتی ہے اور یہ اس لئے کہ عقد مدت کے بغیر جائز ہوجاتا ہے اور اگر منفعت کی تملیک ہوتی تو اجارہ کی طرح بغیر مدت کے جائز نہ ہوتی۔

اسی طرح اعارہ لفظ اباحت سے صحیح ہوجاتا ہے جب کہ تملیک لفظ اباحت سے منعقد نہیں ہوتی اور اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ اگر مستعیر نے شیٔ مستعار کو کسی ایسے آدمی کو عاریت پر دیا جو اسی کی طرح اس کا استعمال کرے تو اس کا اعارہ صحیح ہوگا یا نہیں؟ تو مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کا قول مختار یہ ہے کہ اس کا اعارہ صحیح ہے، خواہ اعارہ میں یہ قید لگادے کہ مستعیر اسے خود استعمال کرے گا، اس لئے کہ ایسی قید لگانا جس سے استعمال میں کوئی فرق نہ ہوتا ہو، بے کار ہے اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

اور بحر میں ہے کہ مفتیٰ بہ قول کی رو سے مستعیر شیٔ مستعار کو امانت رکھ سکتا ہے اور یہی قول مختار ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ امانت نہیں رکھ سکتا ہے، اس کا نتیجہ ہے کہ اگر اس نے شیٔ مستعار کو کسی اجنبی کے ہاتھ سے بھیجا اور وہ ہلاک ہوگئی تو دوسرے قول کی رو سے ضامن ہوگا، پہلے قول کی رو سے نہیں، پس معیر کے لئے اجرت مثل ہوگی۔

جو حضرات اباحت کے قائل ہیں اور وہ شافعیہ، حنابلہ اور حنفیہ میں سے کرخی ہیں، ان کے مذہب کے مطابق اگر مستعیر نے شیٔ مستعار کو عاریت پر دیا تو عاریت کے مالک کے لئے اجرت مثل ہے اور وہ پہلے مستعیر اور دوسرے مستعیر میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرسکتا ہے، اس لئے کہ مستعیر اول نے دوسرے کو معیر کا مال لینے پر اس کی اجازت کے بغیر مسلط کردیا ہے اور اس لئے کہ دوسرے

---

(۱) البدائع ۸/ ۳۸۹۸ طبع الامام ابن عابدین ۵/ ۲۳، ۴/ ۲۳۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۳، الرملی علی ہامش الروض ۲/ ۳۲۹۔

مستعیر نے منفعت کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر حاصل کیا، پس اگر مالک نے پہلے مستعیر کو ضامن قرار دیا تو وہ دوسرے مستعیر سے وصول کرے گا، اس لئے کہ منافع اسی نے حاصل کیا ہے، اس لئے ضمان بھی اسی پر ہوگا، اور اگر مالک نے دوسرے کو ضامن قرار دیا تو وہ پہلے سے وصول نہیں کرے گا، الا یہ کہ دوسرے کو حقیقت حال کا علم نہ ہو تو اس صورت میں احتمال ہے کہ ضمان پہلے پر ثابت ہو، اس لئے کہ اس نے دوسرے کو دھوکہ دیا اور عین اس طرح اس کے سپرد کیا کہ وہ بغیر کسی عوض کے اس سے منافع حاصل کرے اور اگر عین دوسرے کے ہاتھ میں ضائع ہوجائے تو ہر حال میں اس پر ضمان ثابت ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر اس شرط کے ساتھ قبضہ کیا ہے کہ وہ اس کا ضامن ہو، پس اگر معیر پہلے سے وصول کرے تو پہلا دوسرے سے وصول کرلے گا اور اگر وہ دوسرے سے وصول کرے تو دوسرا کسی سے وصول نہیں کرے گا[۱]۔

اعارہ کا ضمان:

۱۵ - فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عاریت اگر مستعیر کی جانب سے کسی تعدی کی بنیاد پر تلف ہوجائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اگر وہ امانت ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو تعدی کی وجہ سے امانتوں کا ضامن بنایا جاتا ہے، اور وہ چیزیں جنہیں غائب نہ کیا جاسکتا ہو یعنی جنہیں چھپا کر نہ رکھا جاسکتا ہو مثلاً جائداد غیر منقولہ اور جانور تو ان کے بارے میں مالکیہ کا مذہب بھی ایسا ہی ہے، بخلاف ان چیزوں کے جنہیں چھپا کر رکھا جاسکتا ہو مثلاً کپڑے اور زیورات کہ وہ بہر حال ان کا ضامن ہوگا، الا یہ کہ وہ اس بات پر بینہ قائم کردے کہ وہ شئی اس کی طرف سے کسی سبب کے بغیر تلف یا ضائع ہوئی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ چیزوں کے علاوہ میں کوئی ضمان نہیں ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مستعیر شئی مستعار کے ہلاک ہوجانے کی وجہ سے ضامن ہوگا، خواہ ہلاکت کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہو یا اسے اس نے یا کسی دوسرے نے تلف کیا ہو، اگرچہ کسی کوتاہی کے بغیر ہو اور انہوں نے فرمایا کہ شئی مستعار اگر اجازت یافتہ استعمال سے تلف ہو مثلاً عرف وعادت کے مطابق اس نے کپڑا پہنایا سواری پر سوار ہوا تو وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ تلف ایسے سبب سے ہوا ہے جس کی اجازت تھی۔

اور حنفیہ کی دلیل درج ذیل حدیث ہے: "لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان"[۱] (وہ مستعیر جو خائن نہ ہو اس پر ضمان نہیں ہے)۔ مغل کے معنی خائن کے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ضمان یا تو عقد کی وجہ سے واجب ہوتا ہے یا قبضہ کی وجہ سے یا اجازت کی وجہ سے اور یہاں ان میں سے کوئی چیز نہیں ہے، عقد تو اس لئے نہیں ہے کہ جس لفظ سے عاریت منعقد ہوتی ہے اس سے ضمان نہیں سمجھا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ بغیر عوض کے منافع کا مالک بنانے یا منافع کو مباح کرنے کے لئے ہے جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے اور جو چیز منافع کا مالک بنانے کے لئے وضع کی گئی ہو اس میں عین کا کوئی ذکر نہیں ہوتا کہ اس کے ہلاک ہوجانے کی صورت میں ضمان واجب کیا جائے اور قبضہ سے اس وقت ضمان واجب ہوتا ہے جب کہ قبضہ ظلم

(۱) البدائع ۸/ ۳۸۹۸، الاختیار ۲/ ۱۱۸، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۰، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۱۹، اسنی المطالب ۲/ ۳۲۸، المغنی ۵/ ۲۲۷، الإقناع ۱/ ۳۰۵ طبع دار المعرفہ۔

(۱) حدیث: "لیس علی المستعیر غیر المغل ضمان" کی روایت دارقطنی (۳/ ۴۱ طبع دار المحاسن) نے کی ہے اور اس کی اسناد میں عمرو بن عبد الجبار اور عبیدہ بن حسان ہیں جن کے بارے میں دارقطنی نے کہا کہ وہ دونوں ضعیف ہیں، اور انہوں نے کہا کہ قاضی شریح سے جو روایت مروی ہے وہ مرفوع نہیں ہے۔

وتعدی کے ساتھ ہو اور یہاں وہ صورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی اجازت ہے اور جہاں تک اجازت کی بات ہے تو وہ اس لئے کہ اس کی طرف ضمان کی نسبت کرنا وضع کے خلاف ہے، اس لئے کہ کسی شی کے قبضہ کرنے میں مالک کی اجازت ضمان کی نفی کرتی ہے تو پھر اس کی طرف ضمان کی نسبت کیوں کر کی جاسکتی ہے؟

اور شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس قول سے ہے جو حضرت صفوان کی حدیث میں ہے: "بل عارية مضمونة" [1] (بلکہ عاریۃ ہے اور ضمان کے ساتھ ہے)، اور نبی علیہ السلام کے اس قول سے ہے: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي" [2] (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے اس پر اس کا ضمان ہے یہاں تک وہ اسے ادا کردے)۔ اور اس لئے بھی کہ اس نے غیر کی مملوک شی کو تنہا اپنے ذاتی نفع کے لئے لیا ہے اور بغیر استحقاق کے لیا ہے اور تلف کرنے کی اجازت نہیں ہے، لہذا اس کا ضمان واجب ہوگا جیسے کہ غاصب اور وہ شی جو عام طریقے پر لی گئی ہو۔

اور مالکیہ نے جن چیزوں کا چھپانا ممکن ہے اور جن کا چھپانا ممکن نہیں ہے، ان دونوں کے درمیان فرق کرنے میں ضمان والی احادیث کو ان چیزوں پر محمول کیا ہے جن کا چھپانا ممکن ہے اور دوسری احادیث کو ان چیزوں پر محمول کیا ہے جن کا چھپانا ممکن نہیں ہے [3]۔

پھر حنفیہ نے فرمایا کہ تلف کرنا کبھی حقیقی ہوتا ہے اور کبھی معنوی، پس حقیقی اتلاف عین کو تلف کرکے ہوتا ہے مثلاً چوپائے پر اس بوجھ کے لادنے سے اس کا ہلاک ہوجانا جو اس جیسا جانور نہیں اٹھا سکتا ہے یا ایسے کام میں استعمال کرنے سے اس کا ہلاک ہوجانا جس میں اس جیسا جانور استعمال نہیں کیا جاتا ہے اور معنوی اتلاف مثلاً (معیر کے) طلب کرنے یا مدت کے گذر جانے کے بعد روک لینا یا اعارہ کا انکار کرنا یا حفاظت کا چھوڑ دینا یا اس کے استعمال میں شرائط کی مخالفت کرنا وغیرہ ہے، پس اگر مستعیر نے عاریت کو مدت گذرنے کے بعد یا مدت گذرنے سے قبل مالک کے مانگنے کے بعد روکا تو وہ ضامن ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں حالتوں میں اس کا لوٹانا واجب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے: "العارية مؤداة" [1] (عاریت ادا کردی جائے) اور رسول اللہ علیہ السلام کا ارشاد ہے: "علی الید ما أخذت حتی ترده" [2] (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے اس پر اس کا ضمان ہے یہاں تک کہ وہ اسے لوٹا دے)۔

اور دوسری وجہ ہے کہ عقد کا حکم مدت کے گذرنے یا طلب کرلینے سے ختم ہوجاتا ہے اس کے بعد مستعیر کے قبضہ میں عین کی حیثیت ایسی ہوگئی جو مال مغصوب کی ہوتی ہے اور مال مغصوب اگر موجود ہو تو اس کا واپس کرنا واجب ہے اور ہلاک ہوجائے تو اس کی قیمت کا ضمان واجب ہے۔

اور مالکیہ نے اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ ان کے نزدیک ہلاک ہونے سے کیا مراد ہے؟ لیکن چوپائے کے اعارہ سے متعلق ان کے سابق کلام سے سمجھ میں آتا ہے کہ اس سے مراد عین کا تلف ہونا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مستعیر اگر یہ دعوی کرے کہ ہلاکت اور ضیاع اس کی تعدی یا حفاظت میں اس کی کوتاہی کی وجہ سے نہیں ہوئی ہے تو

(۱) حدیث: "بل عارية مضمونة" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۵) میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي" کی روایت ترمذی (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۴۸۲، ۴۸۳ شائع کردہ السلفیہ) اور ابوداؤد (۳/ ۸۲۲ طبع عزت عبید دعاس) نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ مبارک پوری کہتے ہیں کہ حسن کا سماع سمرہ سے ثابت ہے یا نہیں اس میں مشہور اختلاف ہے۔

(۳) العنایہ شرح الہدایہ ۷/ ۹۶، تبیین الحقائق للزیلعی ۵/ ۸۵، الشرح الکبیر ۳/ ۴۳۶، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۴۲، اسنی المطالب ۲/ ۳۲۸، المغنی ۵/ ۲۲۱۔

(۱) حدیث: "العارية مؤداة" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۵) میں گذر چکی۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت..." کے ہم معنی حدیث کی تخریج ابھی ابھی گذری۔

یمین کے ساتھ اس کی بات مان لی جائے گی، الا یہ کہ اس کے جھوٹ پر کوئی دلیل یا قرینہ قائم ہوجائے اور اس میں وہ چیزیں جن کا چھپانا ممکن ہو اور جن کا چھپانا ممکن نہ ہو، دونوں برابر ہیں [1]۔

ضمان کی نفی کی شرط:

١٦ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے کہ جس میں ضمان واجب ہے اگر ضمان کی نفی کی شرط لگا دی جائے تو بھی اس سے ضمان ساقط نہ ہوگا اور حنابلہ میں سے ابوحفص عکبری فرماتے ہیں کہ ساقط ہوجائے گا اور ابو الخطاب فرماتے ہیں کہ امام احمد نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور یہی قول قتادہ اور عنبری کا ہے، اس لئے کہ عاریت پر دیئے گئے سامان کے اتلاف کی اگر اجازت دے دی جائے تو اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، لہذا ایسی حکم اس صورت میں ہوگا جب اس کے ضمان کو ساقط کردیا جائے، ایک قول یہ ہے کہ قتادہ اور عنبری کا مذہب یہ ہے کہ اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، البتہ اگر اس کے ضمان کی شرط لگا دی جائے تو ضمان واجب ہوگا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے حضرت صفوان سے فرمایا: "بل عارية مضمونة" [2] (بلکہ عاریۃ اور ضمان کے ساتھ ہے)۔

اور ضمان کے ساقط نہ ہونے پر اس بات سے استدلال کیا گیا ہے کہ جس عقد میں ضمان واجب ہوتا ہے شرط کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی ہے مثلاً وہ مبیع جس پر بیع صحیح یا بیع فاسد کی وجہ سے قبضہ کیا گیا اور جو عقد امانت ہے وہ بھی ایسا ہی ہے، (یعنی شرط سے اس میں بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوگی) مثلاً ودیعت، شرکت اور مضاربت۔

اور مالکیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ سقوط کی شرط لگا دینے سے ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ دو لحاظ سے عمل خیر ہے: عاریت ایک عمل خیر ہے اور ضمان کا ساقط کرنا دوسرا عمل خیر ہے اور اس لئے بھی کہ مومن اپنی شرط کا پابند ہوتا ہے اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ ضمان کی شرط عدم ضمان کی شرط کی طرح باطل ہے، بخلاف "جوہرہ" کے کہ اس میں ضمان کی شرط کی وجہ سے اس کے یقینی طور پر قابل ضمان ہوجانے کی صراحت کی گئی ہے۔

اور شافعیہ کے راجح قول کی رو سے مذہب یہ ہے (اور اکثر حنفیہ کا بھی یہی قول ہے) کہ اگر کسی عین کو اس کے تلف ہوجانے کی صورت میں متعین مقدار میں اس کے ضمان کی شرط کے ساتھ عاریت پر دیا تو یہ شرط فاسد ہوگی، عاریت فاسد نہ ہوگی۔ شافعیہ میں سے اذرعی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں توقف کیا گیا ہے [1] اور یہاں پر حنابلہ کا مذہب مذکور نہیں، اس لئے کہ وہ مطلقاً ضمان کے قائل ہیں۔

ضامن قرار دینے کی کیفیت:

١٧ - حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب اور معتمد قول کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ عین اگر مثلی ہے تو اس کا ضمان اس کے مثل واجب ہوگا، ورنہ تلف ہونے کے دن اس کی جو قیمت ہے وہ واجب ہوگی۔

اور شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ عاریت میں جب ضمان واجب ہوگا تو تلف ہونے کے دن اس کی جو قیمت ہے اس سے ضمان ادا کیا جائے گا، خواہ وہ قیمت والی ہو یا مثلی، اس لئے کہ عین کے مثل کو اس کے ایک جزء کے استعمال کے ساتھ واپس کرنا دشوار ہے، پس یہ ایسا ہوگیا کہ اس کا مثل مفقود ہے، اس لئے قیمت کے ذریعہ ضمان ادا

---

(١) البدائع ٣٩٠/٦، ٣٩٠/٧ طبع الامام، الشرح الصغیر ٥٧٤/٣۔

(٢) حدیث: "بل عارية مضمونة" کی تخریج (فقرہ نمبر ٥) میں گذر چکی۔

(١) الشرح الکبیر ٤٣٦/٣، اسنی المطالب ٣٢٨/٢، المغنی ٢٢١/٥-٢٢٢، ابن عابدین ٤٦٩/٤، الجوہرہ ٣٥١/١، الزیلعی ٨٥/٥۔

کیا جائے گا اور عاریت کا ضمان نہ آخری قیمت سے ادا کیا جائے گا اور نہ قبضہ کے دن کی قیمت سے[1]۔

معیر اور مستعیر کے درمیان اختلاف:

۱۸- یہ بات پہلے گذر چکی کہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ عاریت امانت میں سے ہے، لہذا اس کا ضمان ادا نہیں کیا جائے گا، اسی طرح مالکیہ ان چیزوں کے بارے میں فرماتے ہیں جنہیں چھپا کر رکھنا ممکن نہیں اور اس پر انہوں نے یہ تفریع کی ہے کہ تعدی وزیادتی کے بغیر ان میں ضمان واجب نہیں ہوگا اور امین جو کچھ دعوی کرے گا قسم کے ساتھ اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔

اور شی مقبوض کے عاریت یا غیر عاریت قرار دیئے جانے میں اور اس بات میں کہ اس میں تعدی ہوتی ہے یا نہیں؟ عرف وعادت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

چنانچہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر چوپایے کے مالک اور مستعیر میں اختلاف ہوجائے کہ اسے کس کام کے لئے عاریت پر دیا ہے؟ اور یہ کہ سواری یا بار برداری کی وجہ سے جانور زخمی ہوگیا ہو (یعنی اس کی ٹانگوں میں عیب پیدا ہوگیا ہو) تو جانور کے مالک کے قول کا اعتبار ہوگا، اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ مستعیر کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ چوپایے کا مالک مستعیر پر ضمان کے سبب کا دعوی کررہا ہے اور وہ استعمال میں مخالفت کرتا ہے اور مستعیر اس کا منکر ہے، لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔

اور حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ استعمال کی اجازت چوپایہ والے کی طرف سے مستفاد ہوتی ہے اور اگر وہ اصل اجازت کا انکار کرے تو اس کا قول معتبر ہوگا، اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا جب کہ وہ اس طریقہ پر اجازت کا انکار کرے جس طریقہ پر مستعیر نے اس سے نفع اٹھایا ہے۔

اور "ولوالجیہ" میں ہے کہ اگر باپ اپنی بیٹی کے لئے سامان جہیز تیار کرے پھر اس کی موت ہوجائے اور اس کے وارثین آکر سامان جہیز کو آپس میں تقسیم کرنے کا مطالبہ کریں تو اگر باپ نے اس کے لئے سامان جہیز اس کی صغر سنی میں خریدا ہو یا اس کے بالغہ ہوجانے کے بعد اور اپنی صحت کی حالت میں وہ سامان اس کے سپرد کیا ہو تو وارثوں کا اس میں کوئی حق نہ ہوگا بلکہ وہ لڑکی کے لئے خاص ہوگا۔

تو اس سے پتہ چلا کہ اس کے عاریت ہونے کے سلسلہ میں یمین کے ساتھ مالک کے قول کا قبول کیا جانا علی الاطلاق نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ عرف اس کی تصدیق کردے۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہر وہ امین جو امانت کو اس کے مستحق تک پہنچانے کا دعوی کرے اس کا قول یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا جیسے کہ مودع جب کہ وہ ودیعت کے لوٹانے کا دعوی کرے اور وکیل اور ناظر، اور خواہ یہ اس کے مستحق کی زندگی میں ہو یا اس کی موت کے بعد، مگر اس صورت میں جب کہ کسی کو دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو، اگر وہ مؤکل کی موت کے بعد یہ دعوی کرے کہ اس نے اس پر قبضہ کیا اور اس کی زندگی میں اسے دے دیا تو بینہ کے بغیر اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا[1]۔

اور اگر کسی نے اپنی بیٹی کو اس مقدار میں جہیز دیا جو اس جیسی لڑکی کو دیا جاتا ہے، پھر اس نے کہا کہ میں نے اسے بطور عاریت کے سامان دیا تھا تو اگر لوگوں کے درمیان یہ عرف جاری ہو کہ باپ سامان جہیز

---

(۱) البدائع ۸/ ۳۹۰۷، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۴۱، المغنی ۵/ ۲۲۳، نیل المآرب ۱/ ۳۷ طبع الامیریہ الخرشی ۶/ ۱۲۳، الشرح الصغیر ۳/ ۵۷۴، القوانین الفقہیہ رص ۳۱۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۶ - ۵۰۷، المبسوط ۱۱/ ۱۴۳ طبع دار المعرفہ۔

بطور ملک کے دیتا ہے، بطور عاریت کے نہیں تو اس کے عاریت ہونے کے سلسلہ میں اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ ظاہر اس کی تکذیب کررہا ہے اور اگر عرف ایسا نہ ہو یا کبھی ہو تو تمام سامان کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جائے گا صرف اس جیسی لڑکی کے سامان جہیز سے زائد کے سلسلہ میں نہیں اور فتوی اسی پر ہے۔ اور اگر سامان جہیز اس سے زیادہ ہو جو اس جیسی لڑکی کو دیا جاتا ہے تو بالاتفاق اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

اور مالکیہ کا مذہب اس باب میں حنفیہ کی طرح ہے کہ مستعیر کا قول یمین کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ انہوں نے فرمایا کہ عاریت پر دیا ہوا سامان اگر ہلاک ہوجائے اور اس کی ہلاکت یا عیب دار ہونے کے سبب کے سلسلہ میں معیر اور مستعیر کا اختلاف ہوجائے، پس معیر کہے کہ یہ تیری کوتاہی کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے یا عیب دار ہوا ہے اور مستعیر کہے کہ میں نے کوئی کوتاہی نہیں کی ہے تو اس صورت میں قسم کے ساتھ اس کی تصدیق کی جائے گی کہ اس کی کوتاہی کی وجہ سے ہلاک یا عیب دار نہیں ہوا ہے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو انکار کی وجہ سے اس پر تاوان عائد ہوگا اور مدعی پر یمین نہیں لوٹے گی، اس لئے کہ یہ یمین تہمت ہے۔

اور جب مستعیر پر ضمان واجب ہوگا تو ہلاک ہونے کی صورت میں اس پر اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، یا صحیح سالم ہونے کی حالت میں اور عیب دار ہونے کی حالت میں اس کی قیمت میں جو فرق ہوا ہے وہ اس پر واجب ہوگا۔

اور عاریت پر لی گئی چیز اگر جنگی آلہ کے علاوہ ہو مثلاً کلہاڑی وغیرہ اور مستعیر اسے معیر کے پاس ٹوٹی ہوئی حالت میں لے کر آئے تو یہ اس کو ضمان سے خارج نہیں کرے گا، الا یہ کہ وہ ثبوت پیش کردے کہ اس نے اس شئی مستعار کو اسی طرح استعمال کیا ہے جس طرح اس جیسی چیز عرف میں استعمال کی جاتی ہے اور اگر ثبوت اس کے خلاف ہو اور اس نے توڑ دیا ہو تو اس پر ضمان لازم ہوگا[1]۔

اور اگر عین کے عاریت یا اجارہ پر ہونے میں مالک اور نفع اٹھانے والے کے درمیان اختلاف ہوجائے تو دیکھا جائے گا: اگر اختلاف اتنی مدت کے گذرنے سے قبل ہو جس میں اس جیسی چیز کی اجرت ہوتی ہے تو سامان اس کے مالک کو لوٹا دیا جائے گا اور حنابلہ نے یہاں صراحت کی ہے کہ عاریت کے دعویدار سے قسم لی جائے گی۔

اور اگر اختلاف اتنی مدت کے گذرجانے کے بعد ہو جس مدت میں اس جیسی چیز کی اجرت واجب ہوا کرتی ہے تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ فائدہ اٹھانے والے نے انتفاع کا حق مالک سے حاصل کیا ہے اور اس لئے کہ ظاہر اس کے حق میں شہادت دے رہا ہے، اس لئے تعیین کے سلسلہ میں مالک کا قول معتبر ہوگا، لیکن تہمت دور کرنے کے لئے قسم لی جائے گی۔

۱۹ – اور اگر ان دونوں میں عین کے تلف ہونے کے بعد اس کے عاریت یا اجرت پر ہونے میں اختلاف ہو تو شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب جیسا کہ ابن قدامہ نے کہا، یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں اتنی مدت کے گذرجانے کے بعد اختلاف ہوا جس مدت کے لئے اجرت ہوا کرتی ہے اور چوپایہ ہلاک ہوگیا ہو اور اجرت اس کی قیمت کے بقدر ہو یا ان دونوں میں سے مالک جو دعوی کررہا ہے وہ اس سے کم ہو جس کا اعتراف سوار ہونے والا کررہا ہے تو اس صورت میں مالک کا قول بغیر یمین کے قبول کیا جائے گا، خواہ وہ اجارہ کا دعوی کرے یا اعارہ کا، اس لئے کہ ایسی صورت میں ایسی چیز پر یمین کا کوئی فائدہ نہیں ہے جس کا اعتراف اس کے لئے کیا جارہا ہے اور اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ

(۱) الشرح الکبیر ۳/۴۳۶-۴۳۷۔

اسے یمین کے بغیر نہ لے، اس لئے کہ وہ ایک ایسی چیز کا دعویٰ کررہا ہے جس میں اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی اور سوار ہونے والا اس کے لئے اس چیز کا اعتراف کررہا ہے جس کا وہ دعویٰ کررہا ہے، اس لئے اس سے اس کے دعویٰ پر قسم لی جائے گی اور اگر مالک جس کا دعویٰ کررہا ہے وہ زیادہ ہے مثلاً اگر چوپائے کی قیمت اس کی اجرت سے زیادہ ہو اور مالک نے دعویٰ کیا کہ وہ عاریت پر ہے تاکہ اس کے لئے قیمت واجب ہو اور اس نے اجرت کے استحقاق کا انکار کیا اور سوار ہونے والے نے دعویٰ کیا کہ وہ کرایہ پر ہے یا کرایہ اس کی قیمت سے زیادہ ہو، پس مالک نے دعویٰ کیا کہ اس نے اسے اجرت پر دیا ہے تاکہ اس کے لئے کرایہ واجب ہو اور سوار نے دعویٰ کیا کہ وہ عاریت پر ہے تو دونوں صورتوں میں مالک کے قول کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اگر وہ قسم کھالے تو جس چیز پر اس نے قسم کھائی ہے اس کا مستحق ہوگا۔

اور حنفیہ اور مالکیہ کے قواعد کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں اس شخص کا قول معتبر ہو جو اعارہ کا دعویٰ کررہا ہے، اس لئے کہ وہ اجرت کا انکار کررہا ہے اور جہاں تک ضمان کی بات ہے تو اجارہ اور اعارہ میں بہر حال ضمان نہیں ہے۔

پس اگر عین لوٹائے جانے سے قبل اس طرح تلف ہوجائے جس کی بنیاد پر عاریت میں ضمان واجب ہوتا ہے تو حنفیہ اور مالکیہ کا اس کے لئے ضمان واجب ہونے پر اتفاق ہے، اس لئے کہ عاریت اور مال مغصوب دونوں میں ضمان ہے[1]۔

اور اگر ان دونوں میں اختلاف ہوجائے اور مالک غصب کا دعویٰ کرے اور نفع اٹھانے والا اعارہ کا تو اگر استعمال سے قبل ہو اور چوپایہ ہلاک ہوگیا ہو تو فائدہ حاصل کرنے والے کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ ضمان کا انکار کرتا ہے اور اصل ذمہ کا بری ہونا ہے اور اگر استعمال کے بعد ہو تو مالک کا قول اس کی یمین کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ ہلاکت استعمال کرنے کی وجہ سے آئی ہے[1]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اختلاف اگر عقد کے بعد ہو اور چوپایہ موجود ہو، اس کا کوئی حصہ تلف نہ ہوا ہو تو اختلاف کا کوئی معنی نہیں ہیں، مالک اپنا چوپایہ لے لے گا اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب چوپایہ ہلاک ہوجائے، اس لئے کہ قیمت مستعیر پر واجب ہوتی ہے جیسا کہ غاصب پر واجب ہوتی ہے۔

اور اگر اختلاف اتنی مدت کے گذر جانے کے بعد ہے جس میں اجرت ہوا کرتی ہے تو اختلاف اس کے وجوب میں ہے اور قول مالک کا معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ سوار کی طرف ملکیت کے منتقل ہونے کا انکار کررہا ہے اور سوار اس کا دعویٰ کررہا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوا کرتا ہے، اس لئے کہ اصل منتقل نہ ہونا ہے، پس اس سے قسم لی جائے گی اور وہ اجرت کا مستحق ہوگا[2]۔

عاریت کا نفقہ:

۲۰ - (قاضی حسین کے علاوہ) شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب اور مالکیہ کا راجح قول یہ ہے کہ عاریت پر لئے گئے جانور وغیرہ کا وہ نفقہ جس سے اس کی بقاء ہے مثلاً اعارہ کی مدت میں کھانا تو وہ اس کے مالک پر ہوگا، اس لئے کہ وہ اگر مستعیر پر ہو تو کرایہ ہوگا اور بسا اوقات وہ کرایہ سے زیادہ ہوسکتا ہے تو ایسی صورت میں عاریت بھلائی سے نکل کر کرایہ میں داخل ہوجائے گی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ نفقہ ملک کے حقوق میں سے ہے۔

اور حنفیہ کا مذہب اور مالکیہ کا غیر معتمد قول اور جسے شافعیہ میں سے

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۵/۱۴۰، المغنی ۵/۲۳۶۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۴/ ۳۷۴، مجمع الضمانات رص ۶۲۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۳۴، ۲۳۷ طبع الریاض، ابن عابدین ۴/ ۶۸۷۔

قاضی حسین نے بھی اختیار کیا ہے یہ ہے کہ نفقہ مستعیر پر ہے، اس لئے کہ چوپایہ کے مالک نے ایک بھلائی کی ہے، لہذا یہ مناسب نہیں کہ اس پر سختی کی جائے۔

اور بعض فقہاء نے فرمایا کہ نفقہ ایک دو رات مستعیر پر ہے اور طویل مدت میں معیر پر ہے جیسا کہ مواق میں ہے اور عبدالباقی زرقانی نے اس کے برعکس کہا ہے (۱)۔

عاریت کے لوٹانے کا خرچ:

۲۱-تینوں مذاہب کے فقہاء اور مالکیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ عاریت کے لوٹانے کا خرچ مستعیر پر ہے، اس لئے کہ حدیث ہے کہ: "علی الید ما أخذت حتی تؤدي" (۲) (ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے اس کی ذمہ داری اس پر ہے یہاں تک کہ وہ ادا کردے) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اعارہ ایک عزت کی بات ہے، پس اگر (لوٹانے کے) خرچ کی ذمہ داری مستعیر پر نہ ڈالی جائے تو لوگ عاریت نہیں دیں گے اور یہ اس قاعدہ کی تطبیق ہے کہ: "کل ما کان مضمون العین فھو مضمون الرد" (ہر وہ شئی جس کا عین قابل ضمان ہو اس کا لوٹانا بھی قابل ضمان ہوتا ہے)۔

اور مستعیر کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ اسے اس جگہ لوٹا دے جہاں سے اس نے اسے لیا ہے، الا یہ کہ دونوں کا اتفاق اس کے علاوہ کسی اور جگہ اس کے لوٹانے پر ہوجائے، اس لئے کہ جس چیز کا لوٹانا لازم ہوتا ہے اس کا اس کی جگہ پر لوٹانا واجب ہوتا ہے جیسے کہ غصب کی ہوئی چیز (۱)۔

مستعیر جس چیز سے بری ہوتا ہے:

۲۲-فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مستعیر نے اگر چوپایہ کو اس کے مالک یا مالک کے اس وکیل کے سپرد کیا جو اس پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو تو اس صورت میں وہ اس سے بری ہوجائے گا، لیکن اگر اس نے اسے دوسرے لوگوں کے واسطے سے لوٹایا اور مالک اور وکیل کے علاوہ کسی اور کے سپرد کیا تو اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے:

حنفیہ استحسان والے قول میں اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر مستعیر نے چوپایہ کو اپنے خادم کے ذریعہ یا کسی ایسے آدمی کے ذریعہ جو اس کی کفالت میں ہے لوٹایا تو اگر چوپایہ ہلاک ہوجائے تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ لوٹانے میں اس شخص کا قبضہ جو اس کے عیال میں ہے اس کے اپنے قبضہ کی طرح ہے، جیسا کہ حفاظت میں زیر کفالت افراد کا قبضہ اپنے قبضہ کی طرح ہوتا ہے اور ظاہر عرف یہی ہے کہ مستعیر مال کے مستعار کو اس کے ذریعہ لوٹاتا ہے جو اس کی کفالت میں ہے اور اسی لئے وہ ان کی کفالت کرتا ہے، اس لئے دلالۃ اس کے مالک کی طرف سے اس کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے اسے صاحب چوپایہ کے خادم کو لوٹایا اور وہ خادم وہ ہے جو اس کی نگرانی کرتا ہے تو وہ اس صورت میں استحساناً بری ہے اور قیاس (کا تقاضا) یہ ہے کہ چوپایہ جب تک اپنے مالک کے پاس نہ پہنچ

---

(۱) یہ بات مخفی نہیں کہ اس اختلاف کا محل وہ جانور ہے جس پر خرچ نہ کرنے کی صورت میں وہ ہلاک ہوجائے، لیکن ان چیزوں کا اعارہ جن پر خرچ نہ کرنے سے وہ تلف نہ ہوں بلکہ نفع اٹھانا انفاق پر موقوف ہو تو یہ انفاق مستعیر پر ہوگا، اگر چاہے تو انفاق کے ذریعہ نفع اٹھائے ورنہ واپس کردے (مثلاً گاڑی اگر اس میں پٹرول ڈالا جائے گا تو فائدہ اٹھایا جائے گا ورنہ نہیں) (کمیٹی)، نیز دیکھئے: اسنی المطالب ۲/ ۳۲۹، الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۱، منتہی الإرادات ۱/ ۵۰۶۔

(۲) حدیث: "علی الید ما أخذت ..." کی تخریج (فقرہ نمبر: ۱۵) میں گذر چکی۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۰۵، الشرح الکبیر ۳/ ۴۴۱، الزرقانی ۶/ ۱۳۶، مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۴، المغنی ۵/ ۲۲۴۔

جائے وہ بری نہ ہو جیسے کہ امین جب مال امانت کو لوٹائے تو جب تک وہ مال مالک کے قبضہ میں نہ پہنچ جائے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔

اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ چوپائے والا چوپائے کی اس کے چرواہے کے ذریعہ حفاظت کرتا ہے اور اگر مستعیر چوپائے کو اس کے مالک کے سپرد کرتا تو مالک اسے اس کے چرواہے کے سپرد کردیتا اسی طرح اگر وہ اسے چرواہے کے سپرد کردے تو بری ہوجائے گا اور عرف ظاہر یہ ہے کہ چوپائے والا چرواہے کو حکم دیتا ہے کہ وہ اسے مستعیر کے سپرد کردے اور فراغت کے بعد وہ اسے ہی چوپائے کو اس سے واپس لینے کو کہتا ہے، اس لئے مستعیر کو (مالک کی طرف سے) جانور کو چرواہے کے سپرد کرنے کی دلالۃً اجازت حاصل ہوگئی۔

یہ اس صورت میں ہے جبکہ شئی مستعار نفیس چیز نہ ہو اس لئے کہ نفیس ہونے کی صورت میں مالک کے سپرد کرنا ضروری ہے، ورنہ تو وہ بری نہ ہوگا[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک یہ ہے کہ اگر معیر غائب ہو یا اس کے سفیہ یا مفلس ہونے کی وجہ سے اسے مجبور کیا گیا ہو تو حاکم کو لوٹانا جائز ہے، پس اگر چوپائے کو اصطبل میں لوٹا دیا اور کپڑے وغیرہ کو اس گھر میں لوٹایا جہاں سے لیا تھا تو وہ بری نہ ہوگا مگر اس صورت میں جب کہ مالک کو اس کا علم ہوجائے یا کوئی ثقہ آدمی اسے اس کی خبر دے۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کے لڑکے یا بیوی کو لوٹانے سے بری نہ ہوگا حتی کہ اس صورت میں بھی جب وہ مالک یا اس کے وکیل کو نہ پائے بلکہ ان دونوں کی طرف لوٹانے کی صورت میں ضمان ان دونوں پر واجب ہوگا، پس اگر ان دونوں نے اسے چراگاہ کی طرف بھیج دیا اور جانور تلف ہوگیا تو ضمان ان دونوں پر واجب ہوگا، اس لئے کہ تلف ان دونوں کے قبضہ میں ہونے کی حالت میں واقع ہوا ہے، یہاں تک کہ اگر ان دونوں نے تاوان دیا تو وہ دونوں مستعیر سے وصول نہیں کریں گے اور اگر مستعیر نے تاوان دیا تو وہ ان دونوں سے وصول کرے گا[1]۔

اور حنابلہ کا مذہب اس بات میں شافعیہ کی طرح ہے کہ اگر مال مستعار کو اس جگہ لوٹا دیا جہاں سے لیا تھا یا اس کے مالک کی ملک کی طرف لوٹا دیا تو بری نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اسے اس کے مالک یا اس شخص کی طرف نہیں لوٹایا جو اس میں اس کا نائب ہے جیسا کہ اگر وہ اسے کسی اجنبی کو دے دے۔

اور اگر اسے اس شخص کی طرف لوٹایا جس کے ہاتھوں اس کے حاصل کرنے کی اس کی عادت ہے مثلاً اس کی وہ بیوی جو اس کے مال میں تصرف کرتی ہے یا چوپائے کو اس کے چرواہے کے سپرد کردیا تو اس مذہب کی رو سے قیاس یہ ہے کہ وہ بری ہوجائے گا۔ یہ قاضی کا قول ہے اور اسے انہوں نے ودیعت پر قیاس کیا ہے، اور امام احمد نے اس کے بارے میں فرمایا کہ اگر امانت رکھنے والے نے اسے اس کی بیوی کے سپرد کردیا تو وہ اس کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے اسے عرفاً اس کی اجازت حاصل ہے، یہ اس صورت کے مشابہ ہے کہ اگر اسے صراحۃً اس کی اجازت دے دے[2]۔

---

(۱) المبسوط ۱۱/ ۱۳۹، ۱۴۰، ابن عابدین ۴/ ۵۰۵، البنانی ہامش الزرقانی ۶/ ۱۳۱۔

(۱) أسنی المطالب ۲/ ۳۲۹۔

(۲) المغنی ۵/ ۲۲۴ طبع الریاض۔

اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف کی بنیاد عرف کے اختلاف پر ہے جہاں پر عرف یہ ہو کہ اس کا قبضہ حفاظت اور امانت میں مستعیر کے قبضہ کی طرح ہے مثلاً وہ بیٹا جو نیابتی طور پر اس کی کفالت میں ہے اور خاص نوکر خود مستعیر کے دینے کی طرح ہے اور جہاں یہ عرف ہو کہ اس کا قبضہ مالک کے قبضہ کی طرح ہے مثلاً بیوی اور جو لڑکا نیابتی طور پر کفالت میں ہے یا خاص نوکر تو اس کا وصول کرنا مالک کے وصول کرنے کی طرح ہے پس اگر معیر کو ان لوگوں پر اطمینان نہ ہو تو اسے چاہئے کہ وہ عقد اعارہ میں اس کی صراحت کردے کہ صرف اسی کو سپرد کیا جائے یا اسے جس کے سپرد کئے جانے کی اس کی خواہش ہو۔

اعارہ جن چیزوں سے ختم ہوتا ہے:

۲۳- درج ذیل اسباب سے اعارہ ختم ہوجاتا ہے:

(۱) وہ اعارہ جس میں مدت متعین ہو اس میں مدت پوری ہوجائے۔

(۲) معیر کے لئے جن حالات میں رجوع کرنا جائز ہے، ان حالات میں وہ رجوع کرلے۔

(۳) فریقین میں سے کوئی ایک مجنون ہوجائے۔

(۴) سفاہت یا افلاس کی وجہ سے اس پر حجر کردیا جائے۔

(۵) فریقین میں سے کسی ایک کی موت ہوجائے۔

(۶) عاریت پر دی گئی شی ہلاک ہوجائے۔

(۷) اس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے[۱]۔

عاریت میں دوسرے کا حق ثابت ہوجانا اور شئی مستعار جس میں دوسرے کا حق ثابت ہوا اس کا تلف ہوجانا اور اس میں نقصان کا ہونا:

۲۴- فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جس مال مستعار کا دوسرا مستحق ٹھہرا اگر وہ تلف ہوجائے یا اس میں نقص پیدا ہوجائے تو مستحق معیر سے رجوع کرے گا یا مستعیر سے اور ضمان کس پر ثابت کیا جائے گا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کی دو رائیں ہیں:

اول: یہ کہ مستحق مستعیر سے رجوع کرے گا اور اسے یہ حق نہیں ہے کہ وہ معیر سے رجوع کرے، یہ حنفیہ اور مالکیہ کا قول ہے۔

حنفیہ نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ مستعیر اپنے لئے لیتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ عقد تبرع ہے اور معیر اپنے لئے عمل کرنے والا نہیں ہے، لہذا وہ سلامتی کا ذمہ دار نہیں ہے اور اس سے دھوکہ ثابت نہ ہوگا[۱]۔

دوم: یہ کہ معیر یا مستعیر دونوں سے رجوع کرسکتا ہے، یہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے معیر سے تو اس لئے رجوع کرسکتا ہے کہ اس نے دوسرے کو دے کر زیادتی کی اور مستعیر سے اس لئے کہ اس نے غیر کے مال پر (اور وہ مستحق ہے) اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہے۔

لیکن فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ ضمان کا ثبوت کس پر ہوگا؟ شافعیہ یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے مستعیر سے وصول کیا تو وہ معیر سے وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ تلف یا نقص مستعیر کے فعل سے ہوا ہے اور اسے اس کے مال میں کچھ دھوکہ نہیں دیا گیا ہے کہ وہ معیر سے رجوع کرے اور اگر اس نے معیر کو اس کا ضامن بنایا تو جن حضرات نے عاریت کو مضمون (قابل ضمان) قرار دیا وہ کہتے ہیں کہ معیر کو یہ حق ہے کہ وہ مستعیر سے رجوع کرلے اس لئے کہ وہ ضامن تھا اور جن حضرات نے عاریت کو غیر مضمون (ناقابل ضمان) قرار دیا ہے، انہوں نے اسے اس کا حق نہیں دیا ہے کہ وہ مستعیر سے کوئی چیز رجوع کرے، اس لئے کہ اس نے اسے استعمال پر مسلط کیا ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے مستعیر کو ضامن قرار دیا تو جتنا اس نے تاوان دیا اسے معیر سے وصول کرلے گا، اس لئے کہ اس نے اسے دھوکہ دیا اور اس سے تاوان دلوایا یہ اسی صورت میں ہے جب کہ مستعیر حقیقت حال سے واقف نہ ہو اور اگر وہ حقیقت حال سے واقف ہو تو پھر اس پر ضمان ثابت ہوگا، اس لئے کہ وہ بصیرت کے ساتھ (اس میں) داخل ہوا ہے اور اگر مالک نے معیر کو ضامن بنایا تو اگر مستعیر اس سے واقف نہیں تھا تو معیر کسی سے وصول نہیں کرے گا ورنہ وہ مستعیر سے وصول کرے گا[۲]۔

---

(۱) ابن عابدین ۴/ ۵۰۶، الشرح الکبیر ۳/ ۴۳۳، نہایۃ المحتاج ۵/ ۱۳۰- ۱۳۱، المغنی ۵/ ۲۴۴۔

(۱) البحر الرائق ۷/ ۲۴۴، المدونہ ۵/ ۱۶۱ شائع کردہ دار صادر۔

(۲) الأم ۳/ ۲۵۷، کشاف القناع ۴/ ۶۱۔

انتفاع پر عاریت کے استحقاق کا اثر:

۲۵- حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی چیز عاریت پر لی پھر اس سے نفع اٹھایا پھر کوئی اور اس کا مستحق نکل آیا تو اس کے مالک کے لئے اجرت مثل ہوگی جس کا مطالبہ وہ معیر یا مستعیر سے کرے گا، لہذا اگر اس نے مستعیر کو ضامن بنایا تو مستعیر نے جو تاوان ادا کیا ہے وہ معیر سے وصول کرلے گا، اس لئے کہ اس نے اسے دھوکہ دیا اور تاوان دلوایا، اس لئے کہ مستعیر نے اس شرط پر عاریت لی تھی کہ اس پر کوئی اجرت نہ ہوگی اور اگر مستحق نے معیر سے وصول کیا تو وہ کسی سے وصول نہیں کرے گا[1] اور دوسرے مذاہب کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں۔

اعارہ کی وصیت:

۲۶- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اعارہ کی وصیت صحیح ہے اگر منفعت کا بدلہ ترکہ کے ایک تہائی کے بقدر ہو اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ منفعت کی وصیت ہے، اور ابن ابی لیلی اور ابن شبرمہ نے اس کی مخالفت کی ہے[2]۔

(۱) کشاف القناع ۴؍ ۷۳، الفروع ۴؍ ۶۹۰، المغنی ۵؍ ۲۳۳۔

(۲) کشاف القناع ۴؍ ۷۳، الفروع ۴؍ ۶۹۰، المغنی ۶؍ ۶۳ طبع الریاض، الدسوقی ۴؍ ۴۳، ۴۴۵۔

إعانت

تعریف:

۱- اعانت لغت میں عون سے ماخوذ ہے اور وہ اسم ہے، اس کا معنی کسی معاملہ میں مدد کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "أعنته إعانة" (میں نے اس کی مدد کی) اور "استعنته واستعنت به فأعانني" (میں نے اس سے مدد طلب کی تو اس نے میری مدد کی)، جیسا کہ کہا جاتا ہے: "رجل معوان" (وہ بہتر مدد کرنے والا اور لوگوں کی بہت مدد کرنے والا ہے)[1]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- إغاثہ: سختی یا تنگی کی حالت میں اعانت اور نصرت کرنا ہے[2]، اور اعانت میں یہ شرط نہیں ہے کہ شدت اور تنگی کی حالت میں ہو۔

۳- استعانۃ: مدد طلب کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "استعنت بفلان فأعانني و عاونني" (میں نے فلاں سے مدد طلب کی تو اس نے میری مدد کی اور معاونت کی)[3]۔

اور حدیث میں ہے: "اللهم إنا نستعينک ونستغفرک"[4] (اے اللہ! بے شک ہم تجھ سے مدد چاہتے ہیں اور مغفرت چاہتے ہیں)۔

(۱) لسان العرب، المصباح: مادہ (عون)۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (غوث)۔

(۳) الجوہری، لسان العرب: مادہ (عون)۔

(۴) حدیث: "اللهم إنا نستعينک ونستغفرک" کو زیلعی نے نصب الرایہ میں ذکر کیا ہے اور اس کی نسبت ابوداؤد کے مراسیل کی طرف کی ہے (نصب الرایہ ۲؍ ۱۳۵-۱۳۶ طبع دار المامون)۔

شرعی حکم:

۴- اعانت کا شرعی حکم اس کے حالات کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، پس کبھی تو اعانت واجب ہوتی ہے اور کبھی مستحب اور کبھی مباح یا مکروہ یا حرام۔

واجب اعانت:

الف- مضطر کی اعانت:

۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص کھانے اور پینے کے لئے مجبور ومضطر ہو جائے تو اسے اتنی مقدار میں کھانا پیا دے کر اس کی مدد کرنا واجب ہے جس سے وہ اپنی زندگی کی حفاظت کر سکے۔ اسی طرح اس کو ہر اس چیز سے نکال کر اس کی اعانت کرنا واجب ہے جس سے اس کی ہلاکت ہوتی ہو یعنی ڈوبنا یا جلنا، پس اگر کوئی شخص اس پر قادر ہو، اس کے علاوہ کوئی اور قادر نہ ہو تو اعانت کرنا اس پر علی العین واجب ہوگا، اور اگر وہاں اس کے علاوہ دوسرا آدمی بھی اس پر قادر ہو تو قادر لوگوں پر یہ واجب کفایہ ہوگا۔

پس اگر ان میں سے کوئی اس کو ادا کرے گا تو باقی لوگوں سے یہ واجب ساقط ہو جائے گا ورنہ وہ سب کے سب گنہگار ہوں گے، اس لئے کہ روایت ہے کہ کچھ لوگ پانی کے ایک چشمہ کے پاس آئے، اور انہوں نے پانی والوں سے درخواست کی کہ وہ ان کے لئے کنویں سے ایک ڈول پانی نکال دیں تو ان لوگوں نے انکار کیا تو انہوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ انہیں ایک ڈول ہی دے دیں تو انہوں نے دینے سے انکار کیا، انہوں نے ان سے کہا کہ ہماری اور ہماری سواریوں کی گردن کٹنے کے قریب ہیں، (یعنی پیاس کی وجہ سے مرنے کے قریب ہیں) تب بھی انہوں نے دینے سے انکار کیا تو انہوں نے (واپس آکر) حضرت عمرؓ سے اس کا ذکر کیا تو حضرت عمرؓ نے ان سے فرمایا کہ تم نے ان میں ہتھیار کا استعمال کیوں نہیں کیا[1]؟

اسی طرح اندھے کی مدد کرنا ہے، جب کہ وہ ہلاکت سے دوچار ہو، اور بچے کو بچھو وغیرہ سے بچانے کے لئے اس کی مدد کرنا[2]۔

ب- مال کو بچانے کے لئے اعانت:

۶- دوسرے کے مال کو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، ضائع ہونے سے بچانے کے لئے اعانت کرنا واجب ہے، یہاں تک کہ اس کے لئے نماز توڑی جاسکتی ہے[3]۔

اور (ایسی صورت میں) نمازی اپنی نماز پر بنا کرے گا یا اسے نئے سرے سے پڑھے گا؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے جس کے لئے مبطلات الصلاۃ (نماز کو باطل کرنے والی چیزیں) کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج- مسلمانوں سے ضرر کو دفع کرنے کے لئے اعانت:

۷- مسلمانوں سے ضرر عام یا ضرر خاص کو دفع کرنے کے لئے ان کی مدد کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"[4]

---

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر "فهلا وضعتم فيهم السلاح" کو امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد ذکر نہیں کی ہے اور سرخسی نے اسے المبسوط میں بھی ذکر کیا ہے (الخراج بتحقیق الکبیسی ۱/۶۵۱ طبع مطبعة الارشاد، المبسوط ۲۳/۱۶۶، نیز دیکھئے: المغنی ۸/۶۰۲ طبع الریاض، حاشیة الدسوقی ۴/۲۴۲، الجمل ۵/۷ طبع إحیاء التراث العربی)۔

(۲) حاشیة الدسوقی ۱/۲۸۹ طبع دار الفکر، الحطاب ۲/۳۶ طبع لیبیا، ابن عابدین ۱/۴۲۰، ۴۷۸۔

(۳) حاشیة الدسوقی ۱/۲۸۹ طبع دار الفکر، الحطاب ۲/۳۶ طبع لیبیا، ابن عابدین ۱/۴۳۸، ۴۲۰، المغنی ۲/۴۹ طبع الریاض، المجموع ۴/۸۱۔

(۴) سورۂ مائدہ ۲/۔

(اور نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی اعانت کرتے رہو اور گناہ وزیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت کرو)۔

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "المسلم أخو المسلم لایظلمه و لا یسلمه و من کان في حاجة أخیه کان الله في حاجته"[1] (مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، وہ نہ اس پر ظلم کرتا ہے اور نہ دوسرے کو اس پر ظلم کرنے کا موقع دیتا ہے اور جو شخص اپنے بھائی کی مدد میں لگا ہو اللہ اس کی حاجت میں لگا رہتا ہے)۔

اور جہاں بھی قرابت یا حرفت کا رابطہ ہو تو ان کے درمیان تعاون کا وجوب زیادہ تاکید کے ساتھ ہوگا[2]، دیکھئے: "عاقلہ"۔

چوپایوں کی اعانت:

۸ - فقہاء نے صراحت کی ہے کہ جانوروں پر وہ چیزیں خرچ کرکے جن کی انہیں ضرورت پڑتی ہے یعنی چارہ، انہیں ٹھہرانا اور ان کی نگرانی کے ذریعہ ان کی مدد کرنا واجب ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ: "أن النبي ﷺ قال: عذبت امرأة في هرة سجنتها حتی ماتت، فدخلت فیها النار، لا هي أطعمتها و سقتها، إذ حبستها ولا هي ترکتها تأکل من خشاش الأرض"[3] (نبی ﷺ نے فرمایا کہ ایک عورت کو ایک بلی کے معاملہ میں عذاب دیا گیا جسے اس نے باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ وہ مرگئی، پس وہ اس کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوئی، جب اس نے اسے باندھ کر رکھا تو نہ کھلایا نہ پلایا اور نہ اسے چھوڑا کہ وہ زمین کے کیڑے مکوڑے کو کھاتی)۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ: "أن رسول الله ﷺ قال: بینما رجل یمشي بطریق اشتدّ علیه العطش وجد بئراً، فنزل فیها فشرب، ثم خرج فإذا کلب یلهث یأکل الثری من العطش، فقال الرجل: لقد بلغ هذا الکلب من العطش مثل الذي بلغ بي، فنزل البئر فملأ خفه، ثم أمسکه بفیه فسقی الکلب فشکر الله له، فغفرله، قالوا: یا رسول الله! وإن لنا في البهائم أجراً؟ فقال: في کل ذات کبد رطبة أجر"[1] (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اسی اثناء میں کہ ایک شخص ایک راستے سے گذر رہا تھا کہ اسے سخت پیاس لگی، اس نے ایک کنواں دیکھا، پس اس میں اترا اور پانی پیا، پھر نکلا تو اچانک ایک کتا ہانپ رہا تھا اور پیاس کی وجہ سے تر مٹی کھا رہا تھا تو اس آدمی نے سوچا کہ اس کتے کو اسی طرح پیاس لگی ہے جس طرح مجھے لگی تھی، پس وہ کنویں میں اترا اور اپنے موزہ کو پانی سے بھر لیا، پھر اسے اپنے منھ سے تھام لیا اور کتے کو پلایا، اللہ تعالیٰ نے اس کے اس عمل کو قبول کرلیا اور اس کی مغفرت فرمادی، صحابہ نے پوچھا اے اللہ کے رسول! کیا ہمارے لئے چوپایوں میں بھی اجر ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ہر تر کلیجہ والے میں اجر ہے)۔

---

(۱) حدیث: "المسلم أخو المسلم لا یظلمه ولا یسلمه..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۷ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے، دیکھئے: جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۱، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۱۳، إعانۃ الطالبین ۲/ ۱۸۹۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۱۴، الدسوقی ۳/ ۲۸۲، إعانۃ الطالبین ۲/ ۱۸۹۔

(۳) حدیث: "عذبت امرأة في هرة سجنتها" کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ مسلم کے ہیں (فتح الباری ۵/ ۴۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۴/ ۲۰۱۷ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) حدیث: "بینما رجل یمشي بطریق اشتد علیه العطش..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۳۸ طبع السلفیہ) نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے نیز دیکھئے: المغنی ۷/ ۶۳۴-۶۳۵ طبع الریاض، الاختیار ۴/ ۱۳، حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۲ طبع دار الفکر، نہایۃ المحتاج ۷/ ۲۲۹ طبع المکتب الإسلامی۔

مستحب اعانت:

۹-غیر واجب بھلائی کے کام میں اعانت مستحب ہے۔

مکروہ اعانت:

۱۰-مکروہ عمل پر اعانت کا حکم وہی ہے جو اس عمل کا ہے، لہذا وہ مکروہ ہوگی، مثلاً پانی میں فضول خرچی کرنے پر اعانت یا زمزم کے پانی سے استنجاء کرنے میں اعانت یا مباح امر میں اسراف پر اعانت، اس طور پر کہ شرعی مقرر کردہ مقدار سے زیادہ اس کا استعمال کرے، مثلاً سفیہ (احمق) کو زیادہ مال دے دے اور اس بچے کو جو باشعور نہیں ہے کوئی ایسی چیز دے جس میں وہ اچھی طرح تصرف نہیں کرسکتا[۱]۔

حرام پر اعانت:

۱۱-حرام پر اعانت کا حکم وہی ہے جو حرام کا ہے، مثلاً شراب نوشی پر اعانت اور ظالم کی اس کے ظلم پر اعانت، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: "**سمعت رسول الله ﷺ يقول: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد إن الله عزوجل لعن الخمر وعاصرها و معتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وبائعها ومبتاعها وساقيها ومستقيها**"[۲] (میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میرے پاس جبرئیل آئے اور فرمایا اے محمد! بیشک اللہ عزوجل نے شراب، اس کے نچوڑنے والے، شراب بنانے والے، اس کے پینے والے، اس کے اٹھانے والے اور جس کے پاس وہ اٹھا کر لے جائی جائے، اس کے بیچنے والے، اس کے خریدنے والے، اس کے پلانے والے، اور جس کو پلائی جائے سب پر لعنت فرمائی ہے)۔

(اور ظالم کی اعانت کے سلسلہ میں) حضرت ابن عمرؓ رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**من أعان علی خصومة بظلم (أو يعين علی ظلم) لم يزل في سخط الله حتی ينزع**"[۱] (جو شخص کسی جھگڑے میں ظلم کی اعانت کرے (یا ظلم پر اعانت کرے) تو وہ شخص ہمیشہ اللہ کے غضب میں رہے گا یہاں تک کہ وہ اس سے باز آجائے)۔

اور عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعودؓ اپنے والد (ابن مسعودؓ) سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**مثل الذي يعين قومه علی غير الحق كمثل بعير تردی في بئر فهو ينزع منها بذنبه**"[۲] (جو شخص ناحق اپنی قوم کی اعانت کرے اس کی مثال اس اونٹ کی ہے جو کسی کنویں میں گرجائے، پس اس کو اس کی

---

(۱) ابن عابدین ۱/ ۸۹ طبع بولاق۔

(۲) حدیث: "أتاني جبرئيل..." کی روایت احمد اور حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الإسناد ہے اور شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس کو ثابت کہا ہے اسی طرح المسند کے محقق احمد شاکر نے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے (مسند احمد بن حنبل ۴/ ۳۲۲ طبع دارالمعارف مصر، المستدرک ۴/ ۱۴۵)۔

(۱) حدیث: "من أعان علی خصومة بظلم ..." کی روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور ان دونوں کی اسناد میں مطر بن طہمان الوراق ہیں جن کے بارے میں منذری نے کہا کہ اسے بہت سے لوگوں نے ضعیف قرار دیا ہے اسی طرح اس کی اسناد میں ابوداؤد کی ابن یزید ثقفی ہیں جو مجہول راوی ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۳۴ طبع الہند، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۷۸ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) حدیث: "مثل الذي يعين قومه علی غير الحق كمثل بعير ..." کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً کی ہے اور منذری نے اس کی نسبت ابوداؤد کی طرف کی ہے۔ مناوی نے کہا کہ اس میں انقطاع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعود نے اپنے والد (ابن مسعود) سے نہیں سنا ہے (موارد الظمآن رص ۲۹۰، ۲۹۱ طبع دارالکتب العلمیہ، الترغیب والترہیب ۳/ ۲۳۶ طبع السعادہ، فیض القدیر ۵/ ۵۱۱ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

دم کے ذریعہ کھینچا جائے)۔

اور ایک حدیث میں ہے: "من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة لقي الله عز وجل، مكتوب بين عينيه: آئس من رحمة الله"[1] (جو شخص کسی مسلمان کے قتل پر ایک معمولی جملہ سے اعانت کرے گا تو وہ اللہ عز وجل سے اس حال میں ملے گا کہ اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان لکھا ہوگا: یہ اللہ کی رحمت سے مایوس ہے)۔

ایک حدیث میں ہے: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً قالوا يا رسول الله! هذا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً؟ قال: تأخذ فوق يديه"[2] (اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم، صحابہ نے دریافت کیا: اے اللہ کے رسول! مظلوم ہونے کی حالت میں تو ہم اس کی مدد کریں گے لیکن ظالم ہونے کی حالت میں ہم اس کی مدد کس طرح کریں گے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اس کے ہاتھوں کو پکڑ لو گے یعنی اسے ظلم سے روک دو گے)۔

کافر کی اعانت:

الف- نفلی صدقہ کے ذریعہ اعانت:

۱۲- غیر حربی کافر کو نفلی صدقات دینا جائز ہے[3]، دیکھئے: "صدقہ" کی اصطلاح۔

ب- نفقہ کے ذریعہ اعانت:

۱۳- فقہاء نے صراحت کی ہے کہ (دین کے اختلاف کے باوجود) بیوی کے لئے اور ولادت کی رشتہ داری رکھنے والوں کے لئے خواہ اوپر کے ہوں یا نیچے کے نفقہ واجب ہے، اس لئے کہ نصوص مطلق ہیں اور اس لئے بھی کہ بیوی کا نفقہ احتباس (روکے رکھنے) کا بدلہ ہے اور اس میں دین کے اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

لیکن ولادت کی رشتہ داری میں جزئیت کے رشتہ کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ جزئیت ذات کے معنی میں ہے اور ذات کا نفقہ کفر کے باوجود واجب ہوتا ہے تو اسی طرح جزء کا نفقہ بھی واجب ہوگا، اس کی تفصیل "نفقہ" کی اصطلاح میں ہے[1]۔

ج- حالت اضطرار میں اعانت:

۱۴- مضطر اگر معصوم ہو تو اس پر کھانا پیا خرچ کر کے اس کی اعانت واجب ہے خواہ وہ مسلمان ہو یا ذمی یا معاہد، پس وہ شخص جس کے پاس بچا ہوا کھانا پیا ہے اگر وہ مضطر کو دینے سے باز رہے (خواہ مضطر کافر ہی کیوں نہ ہو) تو اس کے لئے ہتھیار سے یا بغیر ہتھیار کے اس سے لڑائی کرنا جائز ہے[2]، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جو فقہی مذاہب کے درمیان ہے، اس کے لئے "اضطرار" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

اعانت کے اثرات:

اعانت پر کچھ اثرات مرتب ہوتے ہیں جن میں سے بعض درج

---

(۱) حدیث: "من أعان على قتل مسلم بشطر كلمة..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور حافظ بوصیری نے الزوائد میں کہا کہ اس کی اسناد میں یزید بن ابی زیاد ہے جسے ضعیف قرار دینے میں (ائمہ جرح وتعدیل نے) مبالغہ کیا یہاں تک کہ کہا گیا کہ گویا وہ موضوع حدیث ہے (سنن ابن ماجہ ۲/ ۸۷۴ طبع عیسیٰ الحلبی، فیض القدیر ۶/ ۷۴ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۲) حدیث: "انصر أخاك ظالما أو مظلوما" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۹۸ طبع السلفیہ) نے حضرت انسؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) ابن عابدین ۲/ ۶۷، مغنی المحتاج ۳/ ۱۲۱۔

(۱) الاختیار ۴/ ۱۱، بلغۃ السالک ۲/ ۳۸، مغنی المحتاج ۳/ ۴۴۶، ۴۴۷، المغنی ۷/ ۶۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۲۸۳، الدسوقی ۲/ ۱۱۶-۱۱۷، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۱۸، مغنی المحتاج ۴/ ۳۰۸-۳۰۹، مطالب اولی النہی ۶/ ۳۱۹۔

ذیل ہیں:

الف-اعانت پر اجر:

١٥-اعانت پر اجر یا تو اخروی ہوگا اور وہ واجب اور مستحب اعانت پر ہے یا دنیوی ہوگا تو اعانت تبرعات میں سے ہے اور اصل یہ ہے کہ اس میں اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا، خواہ والدین کے ساتھ احسان ہو، مثلاً لڑکے کا اپنے والد کی اعانت کرنا، یا لوگوں کے ساتھ احسان ہو، مثلاً قرض، صدقہ اور کفالت کے ذریعہ محتاج کی مدد کرنا [١]۔

اور اعانت کرنے والا کبھی بعض ایسے اعمال پر اجرت لیتا ہے جن میں اعانت کرنے والا خاص کردار ادا کرتا ہے، مثلاً وکالت جو کتاب وسنت کی رو سے مشروع ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے فقہ کی کتابوں کے ان ابواب اور اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے [٢]۔

ب-اعانت پر سزا:

١٦-علماء نے فعل حرام پر اعانت کی متعین سزائیں ذکر نہیں کی ہیں، مگر انہوں نے کہا ہے کہ ان گناہوں میں جن میں حدود مشروع نہیں ہیں، سزا دی جائے گی [٣]، اس لئے کہ مفسد عناصر کو روکنا عقل کی رو سے پسندیدہ ہے [٤]، لہذا حاکم پر واجب ہے کہ وہ مفسد عناصر اور فساد پر ان کی اعانت کرنے والوں کو روک کر فساد کو دفع کرے، اس

(١) الاختیار ١/ ١١٨، ٢/ ١٥٦، ١٦٦، ٣/ ٢٨ طبع المعرفہ، المغنی ٣/ ٥٣٣، ٥/ ٥٩١ طبع الریاض، جواہر الإکلیل ٢/ ٧٥، ١٢٥، ٢١١ طبع شقرون، نہایۃ المحتاج ٤/ ٣٣٩، ٥/ ٤٠١، ٦/ ١٣٩ طبع مصطفی الحلبی۔

(٢) الاختیار ٣/ ٥٠، ١٥٦، المغنی ٥/ ٩٧، ٣٩٧، جواہر الإکلیل ٢/ ١٢٥، ١٣٥، نہایۃ المحتاج ٥/ ١٣، ٢٥٨۔

(٣) الاحکام السلطانیہ للماوردی/ ص ٢٣٦ طبع مصطفی الحلبی۔

(٤) إعلام الموقعین ٢/ ١٠٢ طبع محی الدین۔

طور پر کہ وہ ایسی ناجائز اعانت پر ان کو مناسب سزا دے۔

اور وہ اخروی گناہ جو حرام میں اعانت پر ہوتا ہے اس کے بارے میں بہت سے آثار وارد ہیں، ان میں سے ایک روایت وہ ہے جو حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ: "أن النبي ﷺ قال لكعب بن عجرة رضي الله عنه: أعاذك الله من إمارة السفهاء، قال: وما إمارة السفهاء؟ قال: أمراء يكونون بعدي، لا يهتدون بهديي ولا يستنون بسنتي، فمن صدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فأولئك ليسوا مني ولست منهم ولا يردون على حوضي، ومن لم يصدقهم بكذبهم ولم يعنهم على ظلمهم، فأولئك مني وأنا منهم، وسيردون على حوضي، يا كعب بن عجرة: إنه لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت، النار أولى به، يا كعب بن عجرة: الناس غاديان، فمبتاع نفسه فمعتقها، وبائع نفسه فموبقها" [١] (نبی ﷺ نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے فرمایا کہ اللہ تمہیں احمقوں کی حکومت سے بچائے، انہوں نے پوچھا کہ احمقوں کی حکومت کیا ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے بعد کچھ امراء ہوں گے جو میری ہدایت سے رہنمائی حاصل نہیں کریں گے، اور میری سنت کی پیروی نہیں کریں گے، تو جو لوگ ان کے جھوٹ میں ان کی تصدیق کریں گے اور ان کے ظلم پر ان کی اعانت کریں گے تو ایسے لوگ نہ میری جماعت کے ہیں نہ میں ان میں سے ہوں اور نہ وہ میرے حوض پر پہنچ سکیں گے، اور جو لوگ ان

(١) حضرت جابر بن عبداللہؓ کی یہ حدیث کہ نبی ﷺ نے کعب بن عجرہ سے فرمایا کہ "أعاذك الله من إمارة السفهاء .." کی روایت امام احمد اور بزار نے کی ہے، ہیثمی فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مسند احمد بن حنبل ٣/ ٣٢١ طبع المیمنیہ، کشف الأستار عن زوائد البزار ٢/ ٢٤١ طبع مؤسسۃ الرسالہ، مجمع الزوائد ٥/ ٢٤٧ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

کے جھوٹ پر ان کی تصدیق نہیں کریں گے اور ان کے ظلم پر ان کی اعانت نہیں کریں گے تو وہ لوگ میرے ہیں، میں ان کا ہوں اور وہ عنقریب میرے حوض پر آئیں گے، اے کعب بن عجرہ! بیشک وہ گوشت جنت میں داخل نہیں ہوسکتا جو مال حرام سے تیار ہوا ہو، آگ ہی اس کے زیادہ لائق ہے، اے کعب بن عجرہ! لوگ دو طرح کے نکلنے والے ہیں، پس کوئی اپنے نفس کو خرید کر آزاد کرنے والا ہے اور کوئی اپنے نفس کو فروخت کرکے اسے ہلاک کرنے والا ہے)۔

۱۷- بعض فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ جرم پر اعانت کرنے والے کا حکم بعض حالات میں اصل کے حکم کی طرح ہوگا، جیسے کہ جاسوس اور ہتھیار پیش کرنے والا اور قتل کرنے کے لئے پکڑنے والا اور اس کا مددگار اور اس طرح کے لوگ، اس سلسلہ میں جنایات اور میراث وغیرہ کے مباحث کی طرف رجوع کیا جائے۔

ج- ضمان:

۱۸- جو شخص واجب اعانت کو چھوڑ دے تو کبھی اس پر ضمان عائد ہوتا ہے، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی انسان کسی مضطر کی اعانت چھوڑ دے، پس اس سے کھانے کو روک دے یہاں تک کہ وہ مرجائے تو اگر اس کا یہ ارادہ نہ ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اگر اس کا ارادہ مارنے کا ہو تو شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہ قتل عمد ہے۔

اور حنفیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مضطر اور ہلاکت کے قریب پہنچ جانے والوں سے ایسا کھانا اور پانی جو اس نے اکٹھا نہ کیا ہو اس کے روکنے والے سے جنگ کرنا جائز ہے، اس لئے کہ روایت ہے کہ: "إن قوماً وردوا ماء فسألوا أهله أن يدلوهم على البئر فأبوا، فسألوهم أن يعطوهم دلواً فأبوا أن يعطوهم، فقالوا لهم: إن أعناقنا و أعناق مطايانا قد كادت أن تقطع فأبوا أن يعطوهم فذكروا ذلك لعمر رضي الله عنه، فقال لهم عمر: فهلا وضعتم فيهم السلاح؟"[1] (کچھ لوگ پانی کے قریب آئے، اور پانی والوں سے یہ درخواست کی کہ وہ ان کے لئے کنویں سے ایک ڈول پانی نکال دیں تو ان لوگوں نے اس سے انکار کیا، انہوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ انہیں ایک ڈول ہی دے دیں تو انہوں نے ان کو ڈول دینے سے بھی انکار کیا، تو انہوں نے ان سے کہا کہ ہماری اور ہماری سواریوں کی گردنیں کٹنے کے قریب ہیں (یعنی پیاس کی وجہ سے ہم مرنے کے قریب ہیں) تب بھی انہوں نے دینے سے انکار کیا (واپس آکر) انہوں نے حضرت عمرؓ سے اس کا ذکر کیا تو حضرت عمر نے ان سے فرمایا کہ تم نے ان میں ہتھیار کا استعمال کیوں نہیں کیا؟)۔

اس میں اس کی دلیل ہے کہ اگر مضطر سے پانی کو روک دیا جائے تو وہ اس پر ہتھیار کے ذریعہ جنگ کرسکتا ہے، جب کہ حنفیہ نے پیاسے اور بھوکے کی ہلاکت کا سبب بننے والے پر ضمان کے واجب ہونے کی صراحت نہیں کی ہے، اگرچہ ان کے قواعد سے یہ معلوم ہوتا ہے، دیکھئے: "صیال"۔

کسی نے دیکھا کہ خطرہ نے کسی انسان کو گھیر رکھا ہے یا اسے اس کا علم ہوا اور وہ اسے اس سے نکالنے پر قادر ہو اور نہ نکالے تو حنابلہ میں سے ابو الخطاب کا مذہب یہ ہے کہ وہ ضامن ہوگا، بخلاف جمہور کے جنہوں نے ضمان کو براہ راست عمل کرنے یا سبب بننے کے ساتھ مربوط کیا ہے۔

جیسا کہ شافعیہ کے نزدیک لکڑی اٹھانے والا اس صورت میں ضامن ہوگا، جب وہ اندھے یا اس جیسے لوگوں کو تنبیہ کرنا چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کے نتیجہ میں اسے یا اس کے کپڑے کو ضرر پہنچ

[1] اس کی روایت (فقرہ نمبر: ۵) میں گذرچکی۔

جائے[1]۔

اسی کے ساتھ تبرعات کے بعض عقود میں ضمان واجب ہوتا ہے، مثلاً مکفول کے حکم سے کفالت کہ مقروض مکفول اگر دین کی ادائیگی سے عاجز رہ جائے تو کفیل ضامن ہوگا اور وکالت میں کوتاہی سرزد ہونے یا تعدی کی صورت میں وکیل ضامن ہوگا[2]، حالانکہ کفالت اعانات میں سے ہے، دیکھئے: ''کفالہ''، وکالہ''۔

إعتاق

دیکھئے: ''عتق''۔

(۱) الدسوقی ۴/ ۳۴۲ طبع دار الفکر، الجمل ۵/ ۷ طبع دار إحیاء التراث، المغنی ۹/ ۳۲۱ طبع مکتبۃ القاہرہ، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱۲، الموسوط ۲۳/ ۱۶۶ طبع المعرفہ۔

(۲) الاختیار ۲/ ۱۵۶، ۱۶۶، الحطاب ۵/ ۹۶، ۱۸۱ طبع دار الفکر، حواشی التحفہ ۵/ ۲۵۷، ۲۹۴ طبع دار صادر، المغنی ۴/ ۵۳۴-۵۳۵، ۵/ ۱۲۵۔

اعتبار

تعریف:

۱- اعتبار لغت میں نصیحت حاصل کرنے کے معنی میں ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "فَاعْتَبِرُوْا یَا أُولِی الْأَبْصَارِ"[1] (سوا ے دانش مندو! عبرت حاصل کرو)۔ خلیل کہتے ہیں: عبرت کے معنی گذشتہ باتوں سے عبرت حاصل کرنا ہے، یعنی نصیحت حاصل کرنا اور اعتبار حکم کے مرتب ہونے میں کسی چیز کو شمار کرنے کے معنی میں آتا ہے[2] اور فقہاء اسے اکثر اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

اور اصطلاح میں: جرجانی نے اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا: وہ ثابت شدہ حکم میں غور کرنا ہے کہ کس علت کی وجہ سے وہ حکم ثابت ہوا ہے؟ اور پھر اس کے نظیر کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہے اور یہ عین قیاس ہے[3]۔

اجمالی حکم:

۲- اعتبار قیاس کے معنی میں ہے، جس کا شرعاً حکم دیا گیا ہے، پس قیاس شرعی سے عبادت کے ثبوت کے قائلین نے اللہ تعالیٰ کے اس

(۱) سورۂ حشر/ ۲۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب۔

(۳) التعریفات للجرجانی رص ۲۴ طبع مصطفی الحلبی، کشف الاسرار ۳/ ۲۷۵ طبع دار الکتاب العربی بیروت، التلویح ۲/ ۵۴ طبع صبیح، مسلم الثبوت ۲/ ۳۱۲ طبع بولاق۔

قول سے استدلال کیا ہے: "فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ" (سو اے دانش مندو! عبرت حاصل کرو)، تو اللہ نے ہمیں اعتبار کا حکم دیا ہے اور اعتبار کسی شی کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے کا نام ہے، اور یہی قیاس ہے، لہذا اس نص سے قیاس مامور بہ ہوا اور یہاں قیاس کے حجت ہونے پر بہت سے دلائل ہیں، اس کے بیان، تفصیل اور اس پر ہونے والے اعتراضات کے سلسلہ میں اصولی ضمیمہ کی طرف رجوع کیا جائے [۱]۔

بحث کے مقامات:

۳- احکام میں شارع کے اعتبارات کے بہت سے میدان ہیں، جن کا ذکر علماء اصول قیاس کی تعریف اور اس کے حکم کی بحثوں میں، علت کے مسالک میں، مصالح مرسلہ اور حکم وضعی میں سببیت کے ذیل میں تفصیل کے ساتھ کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل "اصولی ضمیمہ" میں دیکھی جائے۔

اعتجار

تعریف:

۱- اعتجار لغت میں ٹھوڑی کے نیچے گھمائے بغیر سر پر عمامہ لپیٹنے کو کہتے ہیں، خواہ اس کے کنارے کو اپنے چہرے پر باقی رکھے یا نہیں [۱]۔

اور حنفیہ میں سے صاحب مراقی الفلاح نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے: وہ سر کو رومال سے باندھنا ہے، یا عمامہ کو اپنے سر پر لپیٹنا اور اس کے بیچ کے حصہ کو کھلا ہوا چھوڑ دینا ہے، یعنی عمامہ سے کھلا ہوا نہ کہ سر کھلا ہوا اور ایک قول یہ ہے کہ اپنے عمامہ کے ذریعہ نقاب ڈالے اور اپنی ناک کو چھپالے [۲]۔

اس کا شرعی حکم:

۲- حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ نماز میں اعتجار مکروہ تحریمی ہے، اور اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا کام کرنا ہے جو شریعت کی طرف سے وارد نہیں ہے اور انہوں نے کہا کہ: رسول اللہ ﷺ نے نماز میں اعتجار سے منع فرمایا ہے [۳]۔

اور حنابلہ سے یہ منقول ہے کہ کسی ایسی چیز کا پہننا مکروہ تنزیہی ہے جس کے نماز میں پہننے کی عادت اور رواج نہ ہو، یا جس میں اس شہر کی

---

(۱) إرشاد الفحول للشوکانی رص ۲۰۰ طبع مصطفی الحلبی، شرح البدخشی مع الاسنوی ۳ر ۹ طبع صبیح، التلویح ۲ر ۵۴، مسلم الثبوت ۲ر ۱۲ ۳، کشف الاسرار ۳ر ۲۷۵۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر: مادہ (عجر)۔
(۲) مراقی الفلاح بحاشیہ الطحطاوی رص ۱۹۲ طبع المطبعۃ العثمانیہ۔
(۳) مراقی الفلاح بحاشیہ الطحطاوی رص ۱۹۲۔

پوشاک اور فیشن کی خلاف ورزی ہو جس شہر میں وہ ہو، پس اگر اعتجار کا رواج نہ ہو تو یہ ان کے نزدیک نماز میں مکروہ تنزیہی ہوگا[1]۔

۳- اور نماز کے باہر زندہ یا مردہ کے سر پر اس طرح عمامہ لپیٹنا کہ بیچ کا حصہ کھلا ہو تو (ہمارے علم کی حد تک) فقہاء سے اس سلسلہ میں کوئی صراحت منقول نہیں ہے، لیکن جن حضرات نے میت کے لئے عمامہ کو مکروہ قرار دیا ہے (جیسا کہ حنفیہ کا راجح قول ہے) تو وہ اس کے لئے عمامہ کو سر پر اس طرح لپیٹنے کو بدرجۂ اولیٰ مکروہ قرار دیں گے (کہ سر کے بیچ کا حصہ کھلا رہے)[2]، فقہاء نے ''کتاب الجنائز'' میں میت کے کفن پر کلام کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱) مطالب اولی النہی ۱/ ۵۰ ۳ طبع المکتب الاسلامی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۷۸، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۱۵۸، مراقی الفلاح رص ۳۱۶، حاشیۃ العدوی علی الخرشی ۲/ ۱۲۷۔

اعتداء

تعریف:

۱- لغت اور اصطلاح میں اعتداء کا معنی ظلم کرنا اور حد سے تجاوز کرنا ہے[1]، کہا جاتا ہے: ''اعتدی علیه''، جب کوئی کسی پر ظلم کرے، اور ''اعتدی علی حقه'' یعنی اس نے ناحق اس کی طرف تجاوز کیا۔

اجمالی حکم:

۲- اعتداء (زیادتی کرنا) حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''وَلاَ تَعْتَدُوْا إِنَّ اللّٰهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ''[2] (اور حد سے مت نکلو، واقعی اللہ تعالیٰ حد سے نکلنے والوں کو پسند نہیں کرتے)، اور زیادتی کے متعدد اثرات ہوتے ہیں۔

پس اگر زیادتی کرنے والا جانور ہے تو اس کے مالک پر سزا یا ضمان ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: ''جرح العجماء جبار''[3] (جانوروں کی زیادتی معاف ہے)۔ اور یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ اس کا مالک سستی کرنے والا یا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (عدا)۔

(۲) سورۂ بقرہ ر ۱۹۰۔

(۳) حدیث: "جرح العجماء جبار" کی روایت بخاری، مسلم اور امام مالک نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے الفاظ مؤطا امام مالک کے ہیں (فتح الباری ۵/ ۳۳ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۳۳۴ طبع عیسیٰ الحلبی، مؤطا ۲/ ۸۶۸-۸۶۹ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

اس کو ابھار کر اور بھڑ کا کر زیادتی کرنے والا نہ ہو اور جہاں تک آدمی کی بات ہے تو اس میں بڑے اور چھوٹے کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، اس لئے کہ بڑے پر سزا اور ضمان دونوں ثابت ہوتے ہیں، لیکن چھوٹے پر ضمان تو ثابت ہوتا ہے، سزا ثابت نہیں ہوتی اور یہ تمام باتیں کتب فقہ کی ''کتاب الجنایات'' میں مفصل مذکور ہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ زیادتی جس چیز پر واقع ہو اس کے لحاظ سے حکم الگ الگ ہوتا ہے۔

پس اگر زیادتی انسان کی جان یا جان سے کم یعنی اس کے جسم پر واقع ہو تو اگر یہ زیادتی قصداً ہو تو قصاص کے شرائط پائے جانے کی صورت میں اس میں قصاص ہے اور اگر غلطی سے ہو تو اس میں مال کے ذریعہ ضمان ہے جیسا کہ ''کتاب الجنایات'' میں تفصیل سے مذکور ہے۔

اور اگر زیادتی مال پر واقع ہو تو اس صورت میں معاملہ یا تو بطور چوری کے ہوگا، ایسی صورت میں ہاتھ کاٹنا واجب ہے، دیکھئے: ''سرقۃ''۔

یا بطور غصب کے ہوگا، اس صورت میں ضمان اور تعزیر دونوں واجب ہے جیسا کہ اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں غصب، ضمان اور تعزیر کے مباحث میں مذکور ہے۔

اور اگر کسی حق پر زیادتی واقع ہو تو یا تو وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہوگا مثلاً عقیدہ کی حفاظت، عقل، عزت وآبرو اور اسلام کی سرزمین وغیرہ کی حفاظت تو اس کی سزا حد یا تعزیر ہے، جیسا کہ ان کے ابواب میں اس کا تذکرہ ہے۔

یا وہ بندے کا حق ہوگا مثلاً باپ کا اپنے چھوٹے لڑکے کو پرورش کے لئے اس کی مطلقہ ماں کے سپرد نہ کرنا اور اس طرح کی دوسری صورتیں، تو اس صورت میں اسے حق کی ادائیگی پر یا اس کے ضمان پر مجبور کرے گا اور اگر حاکم مناسب سمجھے تو تعزیر بھی کرے گا۔

زیادتی کو دفع کرنا:

۳- اگر زیادتی واقع ہو تو جس پر زیادتی کی جارہی ہے اسے یہ حق ہے کہ جہاں تک اس سے ہو سکے اس کا دفاع کرے، خواہ یہ مدافعت اپنے بدن کے ذریعہ ہو جیسا کہ فقہاء نے کتب فقہ کی کتاب ''الصیال'' اور ''الجہاد'' میں اس کی تفصیل ذکر کی ہے، یا یہ دفاع مال کے ذریعہ ہو، مثلاً یہ کہ مسلمان اپنا کچھ مال دے کر کفار سے مصالحت کریں تاکہ وہ اسلامی شہروں میں داخل نہ ہوں، جیسا کہ یہ کتب فقہ کی ''کتاب الجہاد'' میں مذکور ہے، مثلاً یہ کہ اسی طرح کوئی شخص دوسرے آدمی کو اپنا کچھ مال دے کر اپنی عزت وآبرو کی حفاظت کرے[1]، جیسا کہ فقہاء نے رشوت پر کلام کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا ہے۔

اور مسلمانوں سے زیادتی کو دفع کرنا ہر اس مسلمان پر واجب ہے جو اس پر قادر ہو جیسا کہ فقہاء نے ''کتاب الجہاد'' میں اس کا ذکر کیا ہے۔

اعتداد

دیکھئے: ''عدت''۔

(۱) مصنف عبدالرزاق ۱۴۹/۸، المحلی ۱۵۸/۹، احکام القرآن للجصاص ۴۳۳/۲۔

اعتدال

تعریف:

۱ - اعتدال لغت میں کسی چیز کا متناسب ہونا یا متناسب بن جانا ہے، پس اگر کوئی چیز جھک جائے اور تم اسے سیدھا کر دو تو کہو گے: "عدلته فاعتدل" (میں نے اسے سیدھا کیا تو وہ سیدھا ہو گیا)۔

اور اہل لغت، اعتدال، استقامہ اور استواء کے درمیان فرق نہیں کرتے، پس وہ کہتے ہیں: "استقام الشئ" جب کوئی شئی سیدھی اور معتدل ہو جائے [۱]۔

اور اہل لغت یہ بھی کہتے ہیں: "استوی الشئی" جب کوئی شئی سیدھی اور معتدل ہو جائے۔

اور فقہاء لفظ اعتدال کا اطلاق رکوع یا سجدہ سے اٹھنے کے اثر پر کرتے ہیں [۲]۔

شرعی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - جمہور کا مذہب اور امام ابو حنیفہ سے بھی ایک روایت یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ میں اعتدال فرض ہے، اور حنفیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ سنت ہے [۳]۔

اعتدال کا تحقق کن چیزوں سے ہوتا ہے؟ اور اعتدال میں اطمینان کا وجوب اور اعتدال میں رفع یدین کی سنت اور اس میں دعائے قنوت وغیرہ سے متعلق تفصیلات سے فقہاء نے بحث کی ہے، جیسا کہ انہوں نے اعتدال کے مکمل ہونے میں شک اور اعتدال کی نیت کے بغیر اعتدال سے متعلق انہوں نے بحث کی ہے، مثلاً نمازی کا درندہ وغیرہ کے خوف سے اعتدال کرنا، اسی طرح اعتدال سے عاجزی اور جان بوجھ کر اعتدال کو چھوڑنے سے بحث کی ہے، ان سب کی مفصل بحث کتب فقہ کی "کتاب الصلاۃ" میں ملے گی۔

اعتراف

دیکھئے: "اقرار"۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، تاج العروس، الصحاح، مادۂ عدل، قوم اور سوی۔

(۲) اسنی المطالب ۱/۱۵۸، مواہب الجلیل ۱/۵۲۴، المغنی ۱/۵۱۳۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/۳۱۲ طبع اول بولاق، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۳۵-۱۳۶ طبع بولاق۔

اعتصار

تعریف:

۱- اعتصار "عصر" سے افتعال کے وزن پر ہے اور اس کا معنی روکنا اور قید کرنا ہے، اور اس کا ایک معنی انگور وغیرہ کا رس نکالنا بھی ہے، اور "اعتصر العطية" کے معنی ہیں: اس نے عطیہ کو واپس لے لیا، اور حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا یہ قول اسی معنی میں ہے: "إن الوالد يعتصر ولده فيما أعطاه، وليس للولد أن يعتصر من والده" [۱] (والد نے اپنی اولاد کو جو کچھ دیا ہے وہ اسے واپس لے سکتا ہے اور اولاد کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنے والد سے واپس لے)، پس حضرت عمرؓ نے مال کو اس کے ہاتھ سے نکلوا کر لینے کو اعتصار سے تشبیہ دی [۲]۔

اور جہاں تک فقہاء کے استعمال کا تعلق ہے تو جیسا کہ مالکیہ میں سے ابن عرفہ نے ذکر کیا ہے: عطیہ دینے والے شخص کا اپنے اس عطیہ کو جو بغیر کسی عوض کے تھا، دیئے ہوئے آدمی کی رضامندی کے بغیر واپس لینا ہے [۱] یعنی موہوب لہ کی مرضی کے بغیر، اور اعتصار مالکیہ کی عبارتوں میں عام ہے اور دوسرے فقہاء اسے "الرجوع في الهبة" (یعنی ہبہ کو واپس لینے) سے تعبیر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ موہوب لہ کے ہبہ پر قبضہ کر لینے کے بعد واہب کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہے، سوائے والدین کے کہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان کے لئے اور شافعیہ کے نزدیک ان دونوں کے لئے اور اصول کے لئے ہبہ میں رجوع کرنا جائز ہے۔

اور جو لوگ ہبہ کو ممنوع کہتے ہیں ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو ثابت ہے اور وہ رسول اللہ کا یہ قول ہے: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه" [۲] (اپنے ہبہ کو واپس لینے والا اس کتے کی طرح ہے جو اپنی قے کو چاٹ لے)۔

اور (والدین کے) استثناء پر استدلال رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے ہے: "لا يحل لرجل أن يعطي عطية أو يهب هبة فيرجع فيها إلا الوالد فيما يعطي ولده، ومثل الذي يعطي العطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب يأكل، فإذا شبع قاء، ثم عاد في قيئه" [۳] (کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ کوئی عطیہ دے یا کوئی ہبہ کرے پھر اسے واپس لے لے سوائے والد کے

---

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر "إن الوالد يعتصر ولده....." کی روایت بیہقی نے عبدالرزاق کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "كتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه: يقبض الرجل من ولده ما أعطاه، مالم يمت أو يستهلك أو يقع فيه بين" (حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے لکھا: والد نے اپنی اولاد کو جو دیا ہے اس میں سے جو چاہے وہ لے سکتا ہے جب تک کہ وہ نہ مرجائے، یا وہ خرچ نہ کر دے یا اس میں دوری نہ ہوجائے) (السنن الکبری للبیہقی ۶/۱۷۹)۔

(۲) لسان العرب، المحیط، المصباح المنیر، المغرب فی ترتیب المعرب: مادہ (عصر)۔

(۱) الحطاب ۶/ ۶۳، الشرح الصغیر ۴/ ۱۵۱۔

(۲) حدیث: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۳۴ طبع السلفیہ) نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۳) الکافی لابن عبدالبر ۲/ ۱۰۰۴ طبع اول، الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع ۳/ ۱۰۸ طبع مصطفی الحلبی، مغنی المحتاج ۲/ ۴۰۲ طبع دار احیاء التراث، شرح منتہی الارادات ۲/ ۵۲۵، المغنی ۵/ ۶۲۱ طبع الریاض۔ حدیث: "لا يحل

جو اپنے لڑکے کو کوئی عطیہ دے (کہ اس کے لئے اپنے ہبہ کو واپس لینا جائز ہے) اور اس شخص کی مثال جو عطیہ دے کر واپس لے لیتا ہے اس کتے کی سی ہے جو کھاتا ہے پھر جب آسودہ ہو جاتا ہے تو قے کرتا ہے پھر اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے)۔

اور والد کے علاوہ اصول شافعیہ کے نزدیک والد ہی کے حکم میں ہیں لیکن حنفیہ (کراہت تحریمی کے ساتھ) واہب کے لئے قبضہ سے پہلے اور قبضہ کے بعد ہبہ میں رجوع کرنے کا حق دیتے ہیں، لیکن کبھی کسی مانع کی وجہ سے یہ حق ختم ہو جاتا ہے [1]، اس کی تفصیل ''ہبہ'' میں ہے۔

= لرجل أن يعطي عطية..." کی روایت ابوداؤد نے حضرت ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعا کی ہے۔ حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس کے رجال ثقہ ہیں، (سنن ابی داؤد ۳/ ۸۰۸، ۸۱۰ طبع استنبول، فتح الباری ۵/ ۲۱۱ طبع السلفیہ)۔

(۱) تحفۃ الفقہاء للسمرقندی ۳/ ۲۳۱ طبع دار الفکر۔

اعتقاد

تعریف:

۱- اعتقاد لغت میں اعتقد کا مصدر ہے، اور ''اعتقدت کذا'' کے معنی یہ ہیں کہ میں نے قلب اور ضمیر کو اس پر باندھ دیا، اور ایک قول یہ ہے کہ عقیدہ وہ چیز ہے جس پر انسان ایمان رکھتا ہے یا جسے مانتا ہے [1]۔

اور اصطلاح میں اعتقاد کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے:

اول: مطلقاً تصدیق کے معنی میں، عام اس سے کہ وہ یقین کے ساتھ ہو یا بغیر یقین کے ہو، واقعہ کے مطابق ہو یا مطابق نہ ہو، ثابت ہو یا ثابت نہ ہو۔

دوم: وہ علم کی ایک قسم ہے اور وہ یقین ہے، اس کی تعریف آگے آئے گی [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف- اعتناق:

۲- لغت میں اعتناق کا ایک معنی آدمی کا اپنے دونوں ہاتھوں کو دوسرے کی گردن پر رکھنا ہے اور ایک معنی کسی کام کو سنجیدگی کے ساتھ کرنا اور نئے معنی میں بھی اس کا استعمال ہوا ہے، چنانچہ کہا گیا:

(۱) المصباح المنیر: مادہ (عقد)۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون ۴/ ۹۵۴۔

''اعتنق دینا أو نحلة''[1] (اس نے کسی دین یا ملت کو اختیار کیا) تو یہ اعتقاد سے عام ہے۔

ب-علم:

۳-علم کے چند معانی ہیں: ان میں سے ایک ادراک ہے مطلقاً، خواہ تصور ہو یا تصدیق، یقینی ہو یا غیر یقینی اور اس معنی کے اعتبار سے علم اعتقاد سے مطلقاً عام ہوگا، اور علم کے ایک معنی یقین کے ہیں اور اس معنی کے لحاظ سے علم اعتقاد سے اس کے پہلے معنی کی رو سے خاص ہوگا اور دوسرے معنی (یعنی یقین) کے لحاظ سے اس کے مساوی ہوگا[2]۔

ج-یقین:

۴-یقین وہ جازم اعتقاد ہے جو ثابت شدہ اور واقعہ کے مطابق ہو یعنی وہ جو تشکیک کو قبول نہ کرے[3]، اور بعض لوگ اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ وہ ایسا علم ہے کہ حیرت وشک کے بعد معلومات پر نفس کو سکون اور دل کو ٹھنڈک حاصل ہو[4]، اور یقین علم اور اعتقاد دونوں سے خاص ہے۔

د-ظن:

۵-نقیض کے احتمال کے ساتھ راجح پہلو کے ادراک کا نام ظن ہے اور مجازاً اس کا استعمال یقین اور شک کے معنی میں بھی ہوتا ہے، پس ظن اس اعتقاد کے مغایر ہے جو یقین کے معنی میں ہے[1]۔

اجمالی حکم:

۶-اعتقاد کے حکم کی چند صورتیں ہیں:

الف-صحت اور فساد کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں: صحیح اور فاسد[2]، پس صحیح اعتقاد وہ ہے جو واقعہ کے مطابق ہو مثلاً یہ اعتقاد کہ چاشت کی نماز مستحب ہے، اور اعتقاد فاسد وہ ہے جو واقع کے مطابق نہ ہو، مثلاً فلاسفہ کا یہ اعتقاد کہ عالم قدیم ہے۔

ب-حلت اور حرمت کے اعتبار سے: پانچوں احکام یعنی فرضیت یا سنیت یا اباحت یا کراہت یا تحریم میں سے کسی حکم کے بارے میں اس کے خلاف اعتقاد رکھنا جائز نہیں ہے، پس مثلاً مباح کی اباحت کا اعتقاد رکھنا واجب ہے اور اگر اس کے خلاف اعتقاد رکھے تو یہ غلط ہے، اور جن امور کا دین میں سے ہونا ضرورۃً معلوم ہے اس میں اس غلطی سے گناہ ہوگا اور ان کے علاوہ دیگر امور میں جہالت اور غلطی ہونے میں معذور قرار دیا جائے گا، جب کہ اجتہاد میں غلطی کرے یا اس کی تقلید کرنے والا اس کے تابع ہونے کی وجہ سے غلطی کرے۔

تصرفات میں اعتقاد کا اثر:

۷-مکلف انسان جس عمل کے عبادت ہونے یا مباح ہونے کا عقیدہ رکھے اور وہ اس کے برخلاف ہو، مثلاً کسی شخص نے کسی عمل کو عبادت یا مباح سمجھ کر کیا حالانکہ وہ حقیقت میں برائیوں میں سے ہے، اور مثلاً حاکم جب کہ اس نے کوئی ایسا فیصلہ کیا جسے اس نے شرعی

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المعجم الوسیط مادہ مذکورہ۔

(۲) المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی رص ۱۳۵، الفروق فی اللغۃ رص ۷۳، اصطلاحات الفنون للتھانوی رص ۱۰۵۵۔

(۳) اصطلاحات الفنون للتھانوی رص ۱۵۴۶۔

(۴) جمع الجوامع ار ۱۵۳، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی فی المادہ، الفروق فی اللغۃ ۹۱، ۹۳، اصطلاحات الفنون للتھانوی ۴ر ۹۵۴۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) جمع الجوامع ار ۱۵۲، أشرف المقاصد ۱۲ طبع الخیریہ، کشاف اصطلاحات الفنون للتھانوی ۴ر ۹۵۴ طبع خیاط۔

دلائل کی بنیاد پر حق سمجھا، یا مثلاً وہ شخص جس نے مسلمان سمجھ کر کسی مرتد کی نماز جنازہ پڑھ لی تو یہ ایسی غلطی ہے جو معاف ہے، اس کے کرنے والے کو اس کی نیت کا ثواب ہوگا عمل کا نہیں۔ یہی اللہ تعالیٰ کے تمام حقوق کا حکم ہے۔

لیکن اگر بھوکے کی مدد کا ارادہ کیا اور اسے کوئی شراب کھانا یہ سمجھتے ہوئے دیا کہ وہ اچھا ہے اور وہ اس سے مرگیا، اور اسی طرح اگر کسی اجنبی عورت کو اپنی بیوی سمجھ کر اس سے وطی کرلی تو (ان صورتوں میں) وہ گنہ گار نہ ہوگا اور جس چیز کو اس نے تلف کیا ہے اس کا ضمان اس پر لازم ہوگا، اور بعض صورتوں میں وطی میں اس پر مہر مثل لازم ہوگا اور مصالح کے درجات کے اختلاف سے اجر الگ الگ ہوگا۔ پس اگر اسباب، شرائط اور ارکان باطن میں پائے گئے تو اگر یہ ظاہر میں بھی ایسی ہی ثابت ہوا تو اس پر آخرت کا ثواب ہوگا اور اگر ظاہر میں باطن کے خلاف ثابت ہوا تو مکلف کو عمل حق کے ارادہ کا ثواب ہوگا اور اس کے عمل کا ثواب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ غلط ہے اور غلطی پر ثواب نہیں ملا کرتا اور اس لئے بھی کہ وہ مفسدہ ہے اور مفاسد پر ثواب نہیں ہوتا[1]۔

ہزل (مذاق) اور اعتقاد:

۸ - بطور مذاق کے کوئی بات کہنے والا اپنے مذاق کی وجہ سے اعتقاد میں داخل نہ ہوگا اور اس ہزل کی وجہ سے وہ اعتقاد سے خارج نہ ہوگا، لیکن اگر مسلمان بطور ہزل کے کفر کی بات کہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اس لئے نہیں کہ اس سے اعتقادات بدل جاتے ہیں بلکہ اس لئے کہ ہزل دین کا استخفاف ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ، قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ لاَ تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ"[1] (اور اگر آپ ان سے پوچھئے تو کہہ دیں گے کہ ہم تو محض مشغلہ اور خوش طبعی کر رہے تھے۔ آپ کہہ دیجئے کہ کیا اللہ کے ساتھ اور اس کی آیتوں کے ساتھ اور اس کے رسول کے ساتھ تم ہنسی کرتے تھے؟ تم اب عذر مت کرو تم تو اپنے کو مومن کہہ کر کفر کرنے لگے)۔

اس کی تفصیل کے لئے "استخفاف" اور "ردت" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

اعتقال

دیکھئے: "احتباس" اور "امان"۔

(۱) قواعد الأحکام للعز بن عبد السلام ۱/ ۲۳، ۱۱۱ طبع التجاریہ، الإیمان لابن تیمیہ رص ۳۹۔

(۱) مسلم الثبوت ۱/ ۱۹۳، الاعلام بقواطع الإسلام ۲/ ۳۱، المغنی ۸/ ۱۵۰ طبع السعودیہ، الحطاب ۶/ ۲۸۷، الصارم المسلول رص ۵۴۶۔ یہ آیت سورۂ توبہ کی ہے رص ۶۵-۶۶۔

اعتکاف

تعریف:

۱ - اعتکاف لغت کی رو سے باب افتعال کا مصدر ہے، "عکف علی الشئ عکوفاً وعکفاً" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں: کسی چیز کولازم پکڑنا اور اس کی پابندی کرنا۔ یہ باب نصر اور ضرب دونوں سے آتا ہے۔"عکفت الشئ" کے معنی ہیں: (میں نے اس چیز کو روکا)، اسی معنی میں اللہ تعالی کا یہ قول ہے: "هُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَصَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوْفًا أَنْ يَّبْلُغَ مَحِلَّهُ"(۱) (یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے کفر کیا اور تم کو مسجد حرام سے روکا اور قربانی کے جانور کو جو رکا ہوا رہ گیا اس کے موقع میں پہنچنے سے روک دیا)۔

اور "عکفته عن حاجته" کا معنی ہے: میں نے اسے اس کی ضرورت سے روکا(۲)۔

اور اعتکاف کا معنی ہے: نفس کو عادی تصرفات سے روکنا۔

اور اعتکاف کے شرعی اور اصطلاحی معنی ہیں: "اللبث في المسجد علی صفة مخصوصة بنیة"(۳) (نیت کے ساتھ مخصوص طریقہ پر مسجد میں ٹھہرنا)۔

(۱) سورۂ فتح/ ۲۵۔
(۲) المصباح المنیر: مادہ(عکف)۔
(۳) البجیرمی علی الخطیب ۲/ ۵۹۱ طبع المکتبة الإسلامیہ، فتح القدیر ۲/ ۳۰۵ طبع دار إحیاء التراث، دیکھئے الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۱، المغنی ۳/ ۱۸۳، الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۵ طبع دار المعارف، الإفصاح ۱/ ۱۷۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف-خلوۃ:

۲ -خلوۃ، خلا المکان سے ماخوذ ہے یعنی جگہ خالی ہوگئی یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ اس میں کوئی آدمی نہ ہو اور نہ کوئی چیز ہو اور وہ خالی ہو اور اسی معنی میں ہے: "خلوة الرجل بنفسه" جب کہ آدمی تنہا ہو، اور اعتکاف کبھی دوسروں کے ساتھ ہوتا ہے، اسی جگہ میں جو اس کے لئے تیار کی گئی ہو، پس معتکف کبھی اکیلا ہوتا ہے اور کبھی اکیلا نہیں ہوتا۔

ب-رباط اور مرابطہ:

۳ -رباط کا معنی اس جگہ کی حفاظت اور نگرانی کرنا ہے جہاں سے دشمن کے حملے کا خطرہ ہو یا دین کے غلبہ اور مسلمانوں سے شر کو دفع کرنے کے لئے سرحد پر ٹھہرنا ہے(۱)، اور اعتکاف سرحدوں پر بھی ہوتا ہے اور غیر سرحد پر بھی اور رباط صرف سرحدوں پر ہوتا ہے اور مسجد میں بھی ہوتا ہے اور غیر مسجد میں بھی۔

ج-جوار:

۴ -جوار، رہائش میں ایک دوسرے سے متصل اور قریب ہونا ہے(۲)، اور اعتکاف کو جوار کہا جاتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول رسول اللہ علیہ کے اعتکاف کے بارے میں ہے: "وهو مجاور في المسجد"(۳) (آپ مسجد میں مجاور (معتکف) ہوتے)۔

اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ رسول

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۲۵۸، ۳۳۵ طبع دار المعرفہ، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۱۷ طبع بولاق۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۴۷ طبع الریاض، حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اللہ ﷺ نے فرمایا: "كنت أجاور هذه العشر -يعني الأوسط- ثم قد بدالي أن أجاور هذه العشر الأواخر، فمن كان اعتكف معي فليثبت في معتكفه"(1) (میں ان دس دنوں (یعنی رمضان کے درمیانی عشرہ) کا اعتکاف کیا تھا پھر مجھ پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس آخری عشرہ کا اعتکاف کروں تو جس نے میرے ساتھ اعتکاف کیا ہے اسے چاہئے کہ اپنی جائے اعتکاف میں ثابت قدم رہے)۔

امام مالک نے فرمایا(2) کہ اعتکاف اور جوار دونوں برابر ہیں، مگر جس شخص نے مثلاً مکہ کے جوار کی نذر مانی تو وہ دن میں مکہ میں رہے گا اور رات کو اپنے گھر لوٹ آئے گا۔ امام مالک نے فرمایا کہ جو شخص اس طرح جوار اختیار کرے جس میں وہ رات کو اپنے گھر لوٹ آئے تو اس پر اپنے جوار میں روزہ نہیں ہے۔ اس اعتبار سے جوار اعتکاف سے عام ہے، اس لئے کہ وہ مسجد میں بھی ہوتا ہے اور غیر مسجد میں بھی اور روزہ کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور بغیر روزہ کے بھی۔

اعتکاف کی حکمت:

۵- اعتکاف میں معتکف اللہ کے تقرب کی طلب میں اپنے آپ کو بالکلیہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے سپرد کردیتا ہے اور نفس کو اس دنیا کے مشاغل سے دور رکھتا ہے جو اللہ کے اس تقرب سے مانع ہے جسے بندہ طلب کرتا ہے اور اس میں معتکف اپنے پورے اوقات میں حقیقتاً یا حکماً نماز میں مصروف رہتا ہے، اس لئے کہ اعتکاف کی مشروعیت کا اصل مقصد نماز باجماعت کا انتظار کرنا ہے اور معتکف اپنے آپ کو ان فرشتوں کے مشابہ بناتا ہے جو اللہ کے احکام کی نافرمانی نہیں کرتے اور انہیں جو حکم ہوتا ہے وہی کرتے ہیں اور جو رات ودن تسبیح پڑھتے ہیں، کوتاہی نہیں کرتے(1)۔

اس کا شرعی حکم:

۶- اعتکاف سنت ہے اور صرف نذر کی وجہ سے لازم ہوتا ہے، لیکن اس سنیت کے درجہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ وہ رمضان کے آخری عشرہ میں سنت مؤکدہ ہے اور اس کے علاوہ دیگر اوقات میں مستحب ہے، اور مالکیہ کے نزدیک مشہور قول کی رو سے وہ مستحب مؤکد ہے، سنت نہیں ہے، ابن عبد البر کہتے ہیں کہ یہ رمضان میں سنت ہے اور غیر رمضان میں مستحب ہے، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ تمام اوقات میں سنت مؤکدہ ہے اور رمضان کے آخری عشرہ میں رسول اللہ کی اقتداء واتباع میں اور شب قدر کی تلاش کی خاطر اس کی تاکید زیادہ ہے، اور حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ ہر وقت سنت ہے اور رمضان میں اس کی تاکید زیادہ ہے اور رمضان کے آخری عشرہ میں اس کی تاکید اور زیادہ ہے۔

ابن المنذر کہتے ہیں کہ: اہل علم کا اس بات پر اجماع ہے کہ اعتکاف سنت ہے، وہ لوگوں پر فرض کی حیثیت سے ضروری نہیں، الا یہ کہ آدمی نذر کے ذریعہ اعتکاف کو اپنے اوپر واجب کرلے تو وہ اس پر واجب ہوجائے گا۔

اور اس کے سنت ہونے کی ایک دلیل نبی ﷺ کا عمل اور اللہ کے تقرب اور اس کے ثواب کی خاطر اس پر آپ ﷺ کا مداومت کرنا ہے، اور آپ ﷺ کی ازواج مطہرات کا آپ کے ساتھ اور

---

(1) حدیث: "كنت أجاور هذه العشر ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۵۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۲/ ۸۲۴ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(2) المدونہ ۱/ ۲۳۲ طبع دار صادر۔

(1) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۲، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۸۷ طبع الامیریہ اور آیت سورۂ انبیاء کی ہے/ ۲۰۔

آپ ﷺ کے بعد اعتکاف کرنا ہے۔

اور اعتکاف کا واجب نہ ہونا اس لئے ہے کہ نبی ﷺ کے تمام اصحاب نے اعتکاف کا التزام نہیں کیا ہے اگرچہ بہت سے صحابہ سے اس کا کرنا صحیح طور پر ثابت ہے۔

اور نیز یہ کہ نبی ﷺ نے اپنے اصحاب کو اعتکاف کا حکم نہیں دیا مگر ان کو جنہوں نے اس کا ارادہ کیا، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "من کان اعتکف معي، فلیعتکف العشر الأواخر"[۱] (جن لوگوں نے میرے ساتھ اعتکاف کیا تھا انہیں چاہئے کہ وہ آخری عشرہ کا اعتکاف کریں) یعنی ماہ رمضان کے آخری عشرہ کا اور اگر وہ واجب ہوتا تو آپ اسے ارادہ کے ساتھ معلق نہ فرماتے۔

اور نذر کی وجہ سے اعتکاف لازم ہوجاتا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "من نذر أن یطیع الله فلیطعه"[۲] (جو شخص اللہ کی اطاعت کی نذر مانے اسے چاہئے کہ اس کی اطاعت کرے)۔

اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے آپ ﷺ سے دریافت کیا: "یا رسول الله إني نذرت أن اعتکف لیلة في المسجد الحرام فقال النبي ﷺ: أوف بنذرک"[۳] (اے اللہ کے رسول! میں نے یہ نذر مانی ہے کہ مسجد حرام میں ایک رات کا اعتکاف کروں تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنی نذر پوری کرو)۔

(۱) حدیث: "من کان اعتکف معي..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۷۱ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "من نذر أن یطیع الله ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/۵۸۱ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) المغنی ۳/۱۸۳-۱۸۴ طبع الریاض، الروضہ ۲/۳۸۹، الجمل علی شرح المنہج ۲/۳۵۵، کشاف القناع ۲/۳۴۸، الفتاوی الہندیہ ۱/۲۱۱، الدسوقی ۱/۵۴۱، اور حدیث: "أوف بنذرک..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/۲۷۴ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

اعتکاف کے اقسام:

۷- جمہور کے نزدیک اعتکاف کی دو قسمیں ہیں: واجب اور مستحب، اور حنفیہ نے مسنون کا اضافہ کیا ہے[۱]۔

الف- مستحب اعتکاف:

وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے نفلی اعتکاف کی نیت کرے اور اس کی کم سے کم مقدار فقہاء کے اختلاف کے لحاظ سے ایک لحظہ، یا ایک گھنٹہ یا ایک دن یا ایک دن اور ایک رات ہے اور وہ ہر وقت سنت ہے اور سنت یہ ہے کہ ایک دن اور رات سے کم نہ ہو۔

ب- واجب اعتکاف:

۸- جمہور کے نزدیک اعتکاف صرف نذر کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، نذر خواہ معلق ہو یا غیر معلق، اور مالکیہ کے نزدیک مسنون اعتکاف شروع کرنے سے (واجب ہوجاتا ہے) اور حنفیہ کے نزدیک قول ظاہر کے مقابلہ میں قول مرجوح کی رو سے (واجب ہوجاتا ہے)، اس کی تفصیل (فقرہ: ۱۳) میں آئے گی۔

اور کیا نذر کا تلفظ شرط ہے یا دل سے نیت کرلینا کافی ہے؟ تمام لوگوں نے صراحت کی ہے کہ نیت کا تلفظ کرنے سے اعتکاف واجب ہوتا ہے، دل کی نیت کافی نہیں ہے[۲]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۴۲ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۴۱، کشاف القناع ۲/۳۶۰، الروضہ ۲/۳۹۵، الشرح الکبیر ۱/۵۴۱، الفروع ۳/۱۶۳، الزرقانی ۲/۲۲۲، مغنی المحتاج ۱/۴۵۵۔

ج - مسنون اعتکاف:

۹ - حنفیہ نے اعتکاف کی تیسری قسم کا اضافہ کیا ہے، اور وہ اس کو سنت مؤکدہ کہتے ہیں، یعنی ماہ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف سنت کفایہ ہے۔ لہذا اگر بعض مسلمان اعتکاف کرلیں تو باقی لوگوں سے مطالبہ ساقط ہوجائے گا اور وہ بغیر کسی عذر کے مسلسل اس کے ترک کی وجہ سے گنہگار نہ ہوں گے اور اگر وہ سنت عین ہوتا تو سنت مؤکدہ کے چھوڑنے کا گناہ ان کو ہوتا جو ترک واجب کے گناہ سے کم ہوتا [1]۔

اعتکاف کے ارکان:

۱۰ - جمہور کے نزدیک اعتکاف کے ارکان چار ہیں یعنی معتکف، نیت، جائے اعتکاف اور مسجد میں ٹھہرنا۔ اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف کا رکن صرف مسجد میں ٹھہرنا ہے اور باقی شرائط اور اطراف ہیں، ارکان نہیں ہیں، اور مالکیہ نے ایک دوسرے رکن کا اضافہ کیا ہے اور وہ روزہ ہے [2]۔

معتکف (اعتکاف کرنے والا):

۱۱ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد، عورت اور صبی ممیز (باشعور بچہ) کا اعتکاف صحیح ہے۔ انہوں نے واجب اور مستحب اعتکاف کے لئے درج ذیل شرطیں لگائی ہیں:

(۱) اسلام: لہذا کافر کا اعتکاف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عبادت کا اہل نہیں ہے۔

(۲) عقل۔

(۳) تمیز وشعور: لہذا مجنون، مدہوش، بے ہوش اور غیر ممیز کا اعتکاف صحیح نہیں ہوگا، اس لئے کہ ان کی نیت نہیں ہوتی اور اعتکاف میں نیت واجب ہے۔

اور وہ بچہ جو عاقل اور باشعور ہے اس کا اعتکاف صحیح ہے، اس لئے کہ وہ عبادت کا اہل ہے جیسا کہ اس کا نفلی روزہ صحیح ہے۔

(۴) حیض ونفاس سے پاک ہونا، لہذا حیض ونفاس والی عورت کا اعتکاف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ ان دونوں کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے، اور اعتکاف تو مسجد ہی میں صحیح ہوتا ہے۔

(۵) جنابت سے پاک ہونا، لہذا جنبی کا اعتکاف صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا مسجد میں ٹھہرنا ممنوع ہے [1]۔

عورت کا اعتکاف:

۱۲ - مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ عورت کا اعتکاف باتفاق فقہاء صحیح ہے اور شادی شدہ عورت کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ اس کا شوہر اسے اجازت دے، اس لئے کہ اس کے لئے شوہر کی اجازت کے بغیر اعتکاف کرنا مناسب نہیں ہے، (یعنی شوہر کی اجازت کے بغیر اعتکاف صحیح ہوگا مگر اس کے حقوق ضائع کرنے کا گناہ ہوگا) پس اگر شوہر اسے واجب یا نفل اعتکاف کی اجازت دے دے تو پھر اس کے لئے اس سے وطی کرنا مناسب نہیں ہے، اور اگر اس کا شوہر اسے اجازت دینے کے بعد روکے تو اس کا روکنا صحیح نہیں ہے، یہ حنفیہ کا قول ہے [2]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ شوہر کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی کو نذر والے اعتکاف کی اجازت دینے کے بعد اس سے روکے، خواہ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۲ طبع الحلبی۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۸-۱۲۹ طبع بولاق، الروضہ ۲/ ۳۹۱، کشاف القناع ۲/ ۳۴۷، حاشیۃ العدوی علی شرح ابی الحسن ۱/ ۴۰۹۔

(۱) نیل المآرب ۱/ ۲۸۳ طبع الفلاح، الشرح الصغیر ۱/ ۷۲۵ طبع دار المعارف، بدائع الصنائع ۲/ ۱۰۸، کشاف القناع ۲/ ۳۴۷ طبع النصر الحدیثہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۵۴۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۳۔

اس نے عبادت شروع کردی ہو یا نہیں، مگر جب کہ نذر مطلق ہو، کسی خاص ایام کی قید نہ ہو تو اس صورت میں شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اعتکاف سے روکے خواہ وہ اعتکاف میں داخل ہوگئی ہو، اور اس صورت میں تو بدرجۂ اولی اسے روکنے کا حق ہے جب کہ بیوی نے اس کی اجازت کے بغیر نذر مانی، نذر خواہ متعین ہو یا غیر متعین۔

لیکن اگر شوہر نے نذر کے بغیر اسے اعتکاف کی اجازت دے دی تو اگر اس نے اعتکاف شروع کردیا تو وہ اسے ختم نہیں کرائے گا، اور اگر ابھی شروع نہیں کیا ہے تو وہ اس کو منع کرسکتا ہے [1]۔

اور حنفیہ کے نزدیک عورت کے لئے اعتکاف مکروہ تنزیہی ہے، اور اسے انہوں نے عورت کی جماعتوں میں حاضر ہونے کی نظیر قرار دیا ہے [2]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ بیں عورت کا اعتکاف اس کے شوہر کی اجازت کے بغیر درست نہیں، اس لئے کہ بیوی سے جنسی تسکین حاصل کرنا شوہر کا حق ہے اور اس کا حق فوری ہے بخلاف اعتکاف کے۔ ہاں اگر بیوی اپنے شوہر پر کسی منفعت کو فوت نہ کرے مثلاً وہ اس کی اجازت سے مسجد میں داخل ہو اور اعتکاف کی نیت کرلے تو جائز ہے۔

اور ان کے نزدیک حسین اور خوبصورت عورت کا اعتکاف مکروہ ہے جس طرح جماعت کی نماز کے لئے اس کا نکلنا مکروہ ہے۔

اور شوہر کو مسنون اعتکاف سے اپنی بیوی کو نکالنے کا حق ہے، خواہ اعتکاف اس کی اجازت سے ہو یا بغیر اجازت اور بہوتی حنبلی نے درج ذیل حدیث سے استدلال کیا ہے: ''لا تصوم المرأة وزوجها شاهد يوماً من غير رمضان الا باذنه'' (عورت اس حال میں جب کہ اس کا شوہر موجود ہو اس کی اجازت کے بغیر رمضان کے علاوہ ایک دن کا بھی روزہ نہ رکھے)، اور انہوں نے فرمایا کہ اعتکاف کا ضرر تو زیادہ بڑا ہے [1]۔

اسی طرح شوہر کے لئے بیوی کو نذر والے اعتکاف سے نکالنا جائز ہے اِلا یہ کہ اس نے اسے اعتکاف کی اجازت دی ہو اور اس نے اعتکاف شروع کردیا ہو، خواہ اعتکاف کا زمانہ متعین ہو یا پے در پے ہو یا نہ ہو، یا جب اجازت یا شروع کرنا متعین اعتکاف کے زمانے میں ہو یا اسے صرف شروع کرنے کی اجازت دی ہو اور اعتکاف مسلسل ہو اور یہ شوہر کی براہ راست یا بالواسطہ شروع کرنے کی اجازت سے ہو، اس لئے کہ نذر معین کی اجازت دینا اس کے شروع کرنے کی اجازت دینا ہے اور معین کو مؤخر کرنا جائز نہیں اور مسلسل (اعتکاف) سے نکلنا جائز نہیں، اس لئے کہ اس میں واجب عبادت کو بلاعذر باطل کرنا ہے [2]، اور مذکورہ بالا مسائل میں حنابلہ کا مذہب شافعیہ کی طرح ہے، البتہ خوبصورت عورت کے اعتکاف کے مسئلہ میں انہوں نے نہیں کہا ہے کہ مکروہ ہے [3]۔

اور عورت جب اعتکاف کرے تو اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ وہ خیمہ وغیرہ کے ذریعہ پردہ کرلے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ اور حضرت زینبؓ نے رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں ایسا کیا تھا اور وہ اپنا خیمہ ایسی جگہ نصب کرے گی جہاں مرد نماز نہ

---

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۴۵۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۳۸۲۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۴۹ - ۳۵۰ طبع الریاض اور حدیث: "لا تصوم المرأة وزوجها شاهد ..." کی روایت ترمذی نے ان الفاظ کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث حسن صحیح ہے اور اس کی اصل صحیح مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ ہے: "لا تصم المرأة وبعلها شاهد إلا بإذنه" (تحفۃ الاحوذی ۳/ ۹۵ شائع کردہ السلفیہ، صحیح مسلم ۲/ ۷۱۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۴، اسنی المطالب ۱/ ۴۳۶۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۴۹ - ۳۵۰۔

پڑھتے ہوں، اس لئے کہ یہ اس کے تحفظ کے لئے (مردوں سے) زیادہ مناسب ہے۔ ابوداؤد نے امام احمد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ عورتیں مسجد میں اعتکاف کریں گی اور ان کے لئے اس میں خیمے لگائے جائیں گے[1]۔

اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ مرد بھی پردہ کریں، اس لئے کہ آپ ﷺ نے ایسا کیا ہے اور اس لئے بھی کہ یہ ان کے عمل کو زیادہ مخفی رکھنے والا ہے، اور ابراہیم نے نقل کیا ہے کہ مرد ایسا نہیں کریں گے الا یہ کہ سخت ٹھنڈک ہو[2]۔

اعتکاف میں نیت:

۱۳ - مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیت اعتکاف کا رکن ہے، اور حنفیہ کے نزدیک اس کی ایک شرط ہے، اور یہ اس لئے کہ اعتکاف عبادت مقصودہ ہے، لہذا اس میں نیت واجب ہوگی، اس لئے کوئی اعتکاف نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، خواہ مسنون ہو یا واجب، اسی طرح اعتکاف میں فرض اور نفل کی نیت کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے تا کہ فرض سنت سے ممتاز ہو سکے[3]۔

اور جب اعتکاف مسنون کی نیت کرے پھر مسجد سے نکل جائے تو کیا پھر دوبارہ لوٹتے وقت تجدید نیت کی ضرورت ہوگی؟

حنفیہ کا ظاہر مذہب اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر اعتکاف مسنون سے نکل جائے تو اس کا اعتکاف ختم ہو جائے گا اور اگر دوبارہ لوٹ کر آئے تو پھر دوسرے مستحب اعتکاف کی نئے سرے سے نیت کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ مسجد سے نکلنا مستحب اعتکاف کو مکمل کرنے والا ہے، اس کو باطل کرنے والا نہیں ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب اور حنفیہ کا ظاہر کے مقابلہ میں دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ مستحب اعتکاف کی نیت کر لے تو اس کے جائے اعتکاف میں داخل ہونے سے اس پر لازم ہو جائے گا، خواہ وہ تھوڑی مدت کے لئے ہو یا زیادہ مدت کے لئے، اس لئے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد اسے مکمل کرنا لازم ہو جاتا ہے اور اگر وہ اپنی جائے اعتکاف میں داخل نہ ہوا ہو تو محض نیت سے وہ اس پر لازم نہ ہوگا۔

اور اگر وہ داخل ہو پھر توڑ دے تو اس پر قضا لازم ہوگی، اگر چہ اس نے عدم قضا کی شرط لگا دی ہو، اور حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس پر اسے مکمل کرنا لازم نہیں ہے اور نہ اس پر قضا لازم ہے[1]۔

اعتکاف کی جگہ:

الف- مرد کے لئے اعتکاف کی جگہ:

۱۴ - فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرد اور مخنث کا اعتکاف صرف مسجد میں صحیح ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ"[2] (جب کہ تم مسجدوں میں معتکف ہو) اور اس لئے بھی کہ آپ ﷺ نے صرف مسجد میں اعتکاف کیا ہے۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ تینوں مساجد (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ) دوسری مساجد کے مقابلہ میں افضل ہیں اور مسجد حرام سب سے افضل ہے، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ۔

---

(۱) مسائل الامام احمد ۱/۹۶ طبع دار المعرفہ۔
(۲) کشاف القناع ۲/۳۵۱۔
(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۴۱ طبع مصطفی الحلبی، بلغۃ السالک ۱/۵۳۹ طبع عیسیٰ الحلبی، الروضہ ۲/۳۹۵، الجمل ۲/۳۵۷، کشاف القناع ۲/۳۵۱۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/۱۴۱، ۱۴۵ طبع الحلبی، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/۵۴۶، ۵۵۲، الروضہ ۲/۳۹۵، کشاف القناع ۲/۳۵۰، کفایۃ الطالب مع حاشیۃ العدوی ۱/۳۵۸، بلغۃ السالک ۱/۵۴۲ طبع عیسیٰ الحلبی۔
(۲) سورۂ بقرہ/۱۸۷۔

اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جامع مسجد میں اعتکاف صحیح ہے اور وہ تینوں مسجدوں کے بعد دوسری مساجد سے بہتر ہے، اور اگر اس نے اتنی مدت کے اعتکاف کی نذر مانی جس میں جمعہ کی نماز پڑتی ہے تو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا واجب ہوگا تاکہ اسے جمعہ کی نماز کے وقت نکلنے کی ضرورت پیش نہ آئے، الا یہ کہ شافعیہ کے نزدیک وہ اس کے لئے نکلنے کی شرط لگادے[۱]۔

پھر دوسری ان مسجدوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے جن میں اعتکاف صحیح ہے، تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف صرف جماعت والی مسجد میں صحیح ہے، اور امام ابوحنیفہ سے یہ مروی ہے کہ اعتکاف صرف اس مسجد میں صحیح ہے جس میں پانچوں نمازیں جماعت سے پڑھی جاتی ہوں، اس لئے کہ اعتکاف نماز کے انتظار والی عبادت ہے، لہذا اسے ایسی جگہ کے ساتھ خاص کیا جائے گا جس میں نماز پڑھی جاتی ہو اور بعض حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔

اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے فرمایا کہ ہر مسجد میں صحیح ہے، اور سروجی نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور امام ابو یوسف سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے واجب اعتکاف اور مسنون اعتکاف کے درمیان فرق کیا ہے، پس انہوں نے واجب اعتکاف کے لئے جماعت والی مسجد کو ضروری قرار دیا ہے، اور رہا نفلی اعتکاف تو وہ جس مسجد میں بھی ہو صحیح ہے۔

اور حنفیہ جماعت کی مسجد سے وہ مسجد مراد لیتے ہیں جس میں امام اور مؤذن ہو، خواہ اس میں پانچوں نمازیں ادا کی جاتی ہوں یا نہیں۔

اور حنابلہ نے مسجد میں اعتکاف کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ جماعت اس اعتکاف کے زمانے میں ادا کی جائے جس میں وہ مقیم رہے اور جس وقت وہ معتکف نہیں ہے اس میں جماعت کا قائم نہ کیا جانا مضر نہیں ہے اور اس سے عورت، معذور اور بچہ نکل گئے، اور اسی طرح وہ شخص جو کسی ایسی بستی میں ہو جس میں اس کے علاوہ کوئی اور نماز نہیں پڑھتا، اس لئے کہ ممنوع، واجب جماعت کو چھوڑنا ہے اور وہ (جماعت) یہاں نہیں پائی جارہی ہے[۱]۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف جس مسجد میں بھی ہو صحیح ہے[۲]۔

ب-عورت کے اعتکاف کی جگہ:

۱۵-عورت کے اعتکاف کی جگہ کے سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، جمہور کا مذہب اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہ ہے کہ عورت مرد کی طرح ہے، اس کا اعتکاف بھی صرف مسجد ہی میں صحیح ہے، اور اس بنیاد پر اس کا اعتکاف اپنے گھر کی مسجد میں صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں آتا ہے کہ ان سے اس عورت کے بارے میں دریافت کیا گیا جس نے اپنے اوپر یہ لازم کرلیا تھا (یعنی نذر مانی تھی) کہ وہ اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے تو انہوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے، اور اللہ کے نزدیک سب سے ناپسندیدہ عمل بدعت ہے[۳]، لہذا اعتکاف صرف اس مسجد میں جائز ہے جس میں نماز قائم کی جاتی ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ گھر کی مسجد نہ حقیقتاً مسجد ہے، نہ مسجد کے حکم میں ہے، اس لئے اس کا تبدیل کرنا اور جنبی کا اس میں سونا جائز ہے، اسی طرح اگر

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۱ طبع الحلبی، حاشیۃ العدوی مع شرح ابی الحسن ۱/ ۴۱۰، المجموع ۶/ ۴۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۰، کشاف القناع ۲/ ۳۵۱-۳۵۲، الروضہ ۲/ ۳۹۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۹ طبع بولاق، کشاف القناع ۲/ ۳۵۱۔

(۲) حاشیۃ العدوی مع شرح ابی الحسن ۱/ ۴۱۰، المجموع ۶/ ۴۸۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۰۔

(۳) حضرت ابن عباسؓ کے اس اثر کی روایت بیہقی نے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن أبغض الأمور إلى الله البدع وإن من البدع الاعتكاف في المساجد التي في الدور" (اللہ کو سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز بدعت ہے

یہ جائز ہوتا تو امہات المومنین رضی اللہ عنہن بیان جواز کے لئے خواہ ایک ہی مرتبہ صحیح ایسا ضرور کرتیں۔

امام شافعی کا قدیم مذہب یہ ہے کہ عورت کا اعتکاف اس کے گھر کی مسجد میں صحیح ہے، اس لئے کہ وہ اس کی نماز کی جگہ ہے۔

نووی فرماتے ہیں کہ قاضی ابو الطیب اور ایک جماعت نے اس قول قدیم پر نکیر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں، یہ ایک ہی قول ہے، اور انہوں نے ان لوگوں کی بات کو غلط قرار دیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ اس میں دو قول ہیں۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کا اعتکاف اپنے گھر کی مسجد میں جائز ہے، اس لئے کہ وہی اس کی نماز کی جگہ ہے، لہذا اس میں اس کا انتظار کرنا پایا جائے گا اور اگر وہ جماعت کی مسجد میں اعتکاف کر لے تو کراہت تنزیہی کے ساتھ جائز ہوگا، اور گھر اس کے محلّہ کی مسجد سے افضل ہے، اور محلّہ کی مسجد اس کے لئے سب سے بڑی مسجد سے افضل ہے اور عورت کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے گھر میں اپنی نماز کی جگہ کے علاوہ کسی دوسری جگہ اعتکاف کرے اور اگر اس کے لئے گھر میں نماز کے لئے کوئی جگہ مقرر نہ ہو تو اس کے لئے اپنے گھر میں اعتکاف کرنا جائز نہیں ہے، اور اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے اس گھر سے نکلے جس میں اس نے واجب اعتکاف کیا ہے [۱]۔

مسجد میں ٹھہرنا:

۱۶- مسجد میں ٹھہرنا تمام فقہاء کے نزدیک اعتکاف کا رکن ہے [۱]، اور فقہاء کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ٹھہرنے کی کم سے کم مقدار جو مسنون اعتکاف میں کافی ہے کیا ہے؟ تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی کم سے کم مقدار امام محمد کے نزدیک دن یا رات کی ایک ساعت ہے [۲]، (یعنی تھوڑی دیر) اور امام ابوحنیفہ کی ظاہر روایت یہی ہے، اس لئے کہ نفل کی بنیاد چشم پوشی پر ہوتی ہے اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے۔

اور حنابلہ کا مذہب بھی یہی ہے، الانصاف میں ان کا قول ہے کہ اعتکاف کی کم سے کم مقدار جب کہ وہ نفل ہو یا نذر مطلق ہو، وہ ہے جس میں اسے معتکف اور ٹھہرنے والا کہا جاسکے، فروع میں انہوں نے فرمایا کہ اس کا ظاہر یہ ہے کہ اگرچہ ایک لحظہ کے لئے ہو اور مذہب وہ ہے جو اوپر گذرا۔

اور ان کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اعتکاف ایک دن و رات سے کم نہ ہو، تاکہ ان لوگوں کے اختلاف سے بچا جاسکے جو یہ کہتے ہیں کہ اعتکاف کی کم سے کم مقدار ایک دن و رات ہے۔ اور مسجد میں ٹھہرنے کی کم سے کم مقدار میں مالکیہ کا اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ وہ ایک دن و رات ہے۔ اس وقت کو مستثنیٰ کر کے جس میں پیشاب، پاخانہ، وضو اور غسل (جیسی ضروریات کی تکمیل) کے لئے نکلنا اس پر متعین اور لازم ہے اور دن کی رات سے مراد وہ رات ہے جو دن سے پہلے ہے۔

اور دوسرے حضرات کا مذہب یہ ہے کہ اس کی کم سے کم مقدار ایک دن سے زیادہ ہے جب کہ اس کا اعتکاف میں داخل ہونا فجر کے ساتھ ہو، اس اعتبار سے کہ دن کا اول حصہ فجر ہے۔

= اور بدعتوں میں سے یہ بھی ہے کہ ایسی مساجد میں اعتکاف کیا جائے جو گھروں میں ہیں) (السنن الکبری للبیہقی ۴/ ۳۱۶ طبع الہند)۔

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۹ طبع بولاق، حاشیۃ العدوی ۱/ ۴۱۰، المجموع ۶/ ۴۸۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۱، الروضہ ۲/ ۳۹۸، کشاف القناع ۲/ ۳۵۲۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۱، الروضہ ۲/ ۳۹۱، بلغۃ السالک ۱/ ۵۳۸، کشاف القناع ۲/ ۳۴۷۔

(۲) فقہاء کے عرف میں ساعت زمانہ کا ایک جزء ہے چوبیس گھنٹہ کا ایک گھنٹہ نہیں، حاشیہ ابن عابدین مع الدر المختار ۲/ ۴۴۴۔

اور شافعیہ کے نزدیک ٹھہرنے کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے، بلکہ انہوں نے ٹھہرنے میں یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اتنی مقدار میں ہو جسے اعتکاف اور اقامت کہا جا سکے۔ اگر چہ بغیر سکون کے ہو، اس طور پر کہ اس کا زمانہ رکوع وغیرہ میں اطمینان کے زمانے سے زیادہ ہو، پس اس میں بار بار جانا تو کافی ہو سکتا ہے مگر بغیر ٹھہرے ہوئے صرف گذرنا کافی نہیں ہوگا۔

اور ان کے نزدیک مستحب یہ ہے کہ وہ ایک دن ہو، اس لئے کہ یہ منقول نہیں ہے کہ نبی ﷺ نے ایک دن سے کم کا اعتکاف کیا ہو[1]، اور نہ کسی صحابی کے بارے میں ایسا منقول ہے۔

اعتکاف میں روزہ:

۱۷- اعتکاف میں روزہ کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، بعض حضرات اسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض اسے مستحب کہتے ہیں، لیکن اگر اعتکاف کے ساتھ اس کی بھی نذر مانی ہے تو واجب ہو جائے گا، ذیل میں اس اعتکاف سے متعلق روزہ کے حکم کی تفصیل ہے جس میں روزہ کی نذر نہ مانی گئی ہو:

الف- پہلا قول: اعتکاف کے ساتھ روزہ واجب ہے: یعنی اعتکاف روزہ کے بغیر صحیح نہیں، حسن کی روایت کی رو سے امام ابوحنیفہ اسی کے قائل ہیں، مشائخ حنفیہ میں سے کچھ حضرات نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ یہی مالکیہ کا مذہب ہے۔ حضرات ابن عمرؓ، ابن عباس، عائشہ، عروہ بن زبیر، زہری، اوزاعی اور ثوری اسی کے قائل ہیں، اور امام شافعی سے منقول قول قدیم یہی ہے، یہ حضرات

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۱ طبع الحلبی، بلغۃ السالک مع الحاشیہ ۱/ ۵۳۸- ۵۳۹، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۵۴۱، کفایۃ الطالب ۱/ ۳۵۴-۳۵۵، الروضہ ۲/ ۳۹۱، حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۶۱-۳۶۲، کشاف القناع ۲/ ۳۴۷۔

فرماتے ہیں کہ روزہ کے بغیر اعتکاف صحیح نہیں، قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ جمہور علماء کا قول یہی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک روزہ اعتکاف کے لئے نیت وغیرہ کی طرح ایک رکن ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا اعتکاف إلا بصیام"[1] (روزہ کے بغیر اعتکاف نہیں ہے)، اور ان کا استدلال اس حدیث سے ہے: "أن النبي ﷺ اعتكف هو و أصحابه رضي الله عنهم صياماً في رمضان" (نبی ﷺ اور آپ ﷺ کے اصحاب رضوان اللہ علیہم اجمعین نے رمضان کے روزے کی حالت میں اعتکاف کیا)۔ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے وہ حضرت عمرؓ سے روایت کرتے ہیں: "أنه سأل النبي ﷺ عن اعتكاف عليه فأمره أن يعتكف ويصوم"[2] (انہوں نے نبی ﷺ سے اس اعتکاف کے بارے میں جو ان کے ذمہ تھا سوال کیا تو آپ ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ اعتکاف کریں اور روزہ رکھیں)۔ اور حسن کی روایت میں

(۱) حدیث: "لا اعتكاف إلا بصيام ..." کی روایت دار قطنی، حاکم اور بیہقی نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ اس کی سند میں سوید بن عبد العزیز ہیں جن کے بارے میں بیہقی نے کہا کہ سوید ضعیف ہیں، جس حدیث میں وہ منفرد ہوں وہ قبول نہیں کی جائے گی اور حضرت عطاءؒ نے حضرت عائشہؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ موقوفاً روایت کی ہے: "من اعتكف فعليه الصيام" اور ابوداؤد نے ایک دوسرے طریق سے حضرت عائشہؓ سے مطولاً روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "السنة على المعتكف ... ولا اعتكاف إلا بصوم ..." ابوداؤد کہتے ہیں کہ عبد الرحمن بن اسحاق کے علاوہ کسی نے "قالت: السنة" نہیں کہا ہے (سنن الدار قطنی ۲/ ۱۹۹، ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ، السنن الکبری للبیہقی ۴/ ۳۱۷ طبع الہند، المستدرک ۱/ ۴۴۰، عون المعبود ۲/ ۳۱۰-۳۱۱ طبع الہند، نیل الاوطار ۴/ ۲۶۷ طبع المطبعۃ العثمانیہ)۔

(۲) حضرت عمرؓ کی حدیث: "أنه سأل النبي ﷺ عن اعتكاف عليه ..." کی روایت ابوداؤد اور دار قطنی نے کی ہے اور الفاظ دار قطنی کے ہیں اور

جو امام ابوحنیفہ کا قول منقول ہے کہ اعتکاف کے ساتھ مطلقاً روزہ واجب ہے، وہ مذہب (حنفی) کا معتمد قول نہیں ہے جیسا کہ الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین اور فتاویٰ ہندیہ وغیرہ میں ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مستحب اعتکاف میں روزہ شرط نہیں ہے جیسا کہ ظاہر روایت میں امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے [1]۔

ب- دوسرا قول: اعتکاف کے ساتھ روزہ رکھنا افضل ہے۔ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے کہ اعتکاف کے لئے روزہ مطلقاً شرط نہیں ہے، خواہ اعتکاف واجب ہو یا مستحب، پس ان کے نزدیک روزہ اعتکاف کے لئے نہ شرط ہے نہ رکن۔ حسن بصری، ابوثور، داؤد اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں۔ حضرت علی اور ابن مسعود سے یہی مروی ہے البتہ انہوں نے یہ صراحت کی ہے کہ روزہ کے ساتھ اعتکاف بغیر روزہ کے اعتکاف سے افضل ہے، پس اگر روزہ کی حالت میں اعتکاف شروع کرے پھر بغیر کسی عذر کے جان بوجھ کر روزہ توڑ دے تو اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا اور نہ اس پر کچھ واجب ہوگا اس لئے کہ اس کا اعتکاف روزہ کے بغیر صحیح ہے، اور انہوں نے اپنے مذہب پر حضرت عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے: "أن النبي ﷺ: اعتكف العشر الأول من شوال" [2] (کہ نبی ﷺ نے شوال کے پہلے عشرہ کا اعتکاف فرمایا)۔ اس حدیث کو مسلم نے روایت کیا ہے اور اس میں عید کے دن کا اعتکاف بھی شامل

= دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل نے اسے عمرو سے تنہا روایت کیا ہے اور وہ حدیث میں ضعیف ہیں۔ اسی طرح حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں انہیں ضعیف قرار دیا ہے (عون المعبود ۲/ ۳۱۱ طبع الہند، سنن الدارقطنی ۲/ ۲۰۰ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ، فتح الباری ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۲-۴۴۳، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۵۷، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۱، المجموع ۶/ ۴۸۵، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۲۔

(۲) حدیث: "أن النبي اعتكف العشر الأول..." کی روایت مسلم (۲/ ۸۳۱ طبع عیسیٰ الحلبی) نے کی ہے۔

ہے اس اعتکاف کے صحیح ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ (اعتکاف میں) روزہ شرط نہیں ہے، اور انہوں نے حضرت عمرؓ کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ انہوں نے ایک رات کے اعتکاف کی نذر مانی تو نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "أوف بنذرك" [1] (تم اپنی نذر پوری کرو)۔

نذر والے اعتکاف کے لئے روزہ کی نیت:

۱۸ - حنفیہ اور مالکیہ کے درمیان اعتکاف کے ساتھ واجب روزہ کے بارے میں اختلاف ہے، پس حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ واجب اعتکاف، واجب روزہ کے بغیر صحیح نہیں ہے، اور نفلی روزہ کے ساتھ صحیح نہیں ہے، پس اگر کسی نے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر مانی تو وہ اس پر لازم ہوجائے گا اور رمضان کا روزہ اعتکاف کے روزہ کی طرف سے کافی ہوجائے گا، لہٰذا اگر اس نے رمضان میں اعتکاف نہیں کیا تو وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے مہینے میں مسلسل اس کی قضا کرے گا، اس لئے کہ اس نے متعین مہینے میں اعتکاف کا التزام کیا ہے اور وہ اس سے فوت ہوگیا، لہٰذا وہ مقصود روزے کے ساتھ مسلسل اس کی قضا کرے گا اور وہ دوسرے رمضان میں جائز نہ ہوگا اور نہ کسی دوسرے واجب میں جائز ہوگا، البتہ پہلے رمضان کی قضا کے ایام میں اعتکاف کرے گا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ پہلے رمضان کا خلیفہ ہے۔

اس لئے اگر اس نے نفلی روزہ رکھا پھر اس دن کے اعتکاف کی نذر مان لی تو اعتکاف صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اعتکاف پورے دن کا احاطہ نہیں کرے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے نفلی روزہ رکھتے ہوئے صبح کی یا روزہ کی نیت کئے بغیر صبح کی، پھر کہا کہ اللہ کے لئے مجھ پر ضروری ہے

(۱) حدیث: "أوف بنذرك..." کی تخریج (فقرہ نمبر: ۶) میں گذر چکی۔

کہ میں اس دن کا اعتکاف کروں تو یہ اعتکاف صحیح نہ ہوگا، اگر چہ یہ ایسے وقت میں ہے جس میں روزہ کی نیت صحیح ہے، اس لئے کہ نہ اس اعتکاف سے پورے دن کا احاطہ ہوگا اور نہ واجب روزہ کے ذریعہ دن کا احاطہ ہوگا۔

اور امام ابو یوسف کے نزدیک اعتکاف کی کم سے کم مقدار دن کا اکثر حصہ ہے، پس اگر اس نے نصف النہار سے قبل یہ کہا تو اس پر لازم ہو جائے گا اور اگر وہ اس دن کا اعتکاف نہیں کرے گا تو اس کی قضا کرے گا[1]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف کی واجب اور مسنون دونوں قسمیں جس روزہ کے ساتھ بھی ہوں صحیح ہیں، خواہ اس نے اسے کسی زمانہ مثلاً رمضان کے ساتھ یا کسی سبب مثلاً کفارہ اور نذر کے ساتھ مقید کیا ہو یا مطلق رکھا ہو مثلاً نفل، لہذا غیر روزہ دار کا اعتکاف صحیح نہ ہوگا، خواہ یہ افطار کسی عذر کی بنا پر ہو، پس جو شخص روزہ نہ رکھ سکتا ہو اس کا اعتکاف صحیح نہیں[2]۔

اعتکاف کی نذر:

۱۹- اگر کوئی شخص اعتکاف کی نذر مانے تو اس پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی، خواہ فوراً نافذ ہونے والی نذر ہو یا کسی کام کے ہونے پر معلق، اور اس کی دو قسمیں ہیں: مسلسل اور غیر مسلسل، یا متعین مدت کی نذر مانی ہو۔

الف- نذر مسلسل:

۲۰- اور یہ مثلاً مسلسل دس دنوں کی نذر مانے یا مسلسل ایک مہینے کی نذر مانے تو اس صورت میں تمام فقہاء کے نزدیک اس پر مسلسل اعتکاف لازم ہوگا[1]، اور اگر وہ اسے فاسد کردے تو تسلسل کے فوت ہو جانے کی وجہ سے از سر نو اعتکاف کرنا واجب ہوگا۔

ب- نذر مطلق اور مقررہ مدت:

۲۱- اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دن یا غیر مسلسل چند ایام کے اعتکاف کی نذر مانے، پس اگر کسی نے غیر مسلسل چند ایام کے اعتکاف کی نیت کی تو حنفیہ کے نزدیک تسلسل کے ساتھ اتنے دنوں کا اعتکاف اس پر لازم ہوگا، اور صاحب المبسوط نے اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ بندے کے واجب کرنے کا اعتبار اللہ تعالی کے واجب کرنے سے ہے، اور جسے اللہ تعالی نے تسلسل کے ساتھ واجب کیا ہے اگر اس میں کوئی ایک دن افطار کر لے تو نئے سرے سے رکھنا اس پر واجب ہوگا مثلاً کفارۂ ظہار اور کفارۂ قتل کا روزہ اور اعتکاف میں اطلاق تسلسل کی صراحت کی طرح ہے بخلاف اس صورت کے جب روزہ کی نذر مطلق مانے (کہ اس میں تسلسل واجب نہیں ہے) اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اعتکاف پورے رات دن جاری رہتا ہے، اس لئے اس کے اجزاء متصل ہوئے اور جس کے اجزاء باہم متصل ہوں صراحت کے بغیر اس کی تفریق جائز نہیں بخلاف روزے کے کہ وہ رات میں نہیں پایا جاتا ہے، لہذا وہ الگ الگ ہوگا اور جو چیز بذات خود الگ الگ ہو اس میں صراحت کے بغیر تسلسل واجب نہیں ہوگا، مالکیہ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے لیکن اگر الگ الگ صورت میں اس کی نذر مانی تو الگ الگ طور پر واجب ہوگا اور اس پر تسلسل واجب نہ ہوگا۔

رہے شافعیہ تو ان کے نزدیک نذر مطلق میں تسلسل لازم نہیں

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۲۰-۱۲۱ طبع بولاق، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۱۔
(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۲۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۴۸، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۲۔

ہوتا، لہذا تسلسل کے بغیر اس کی ادائیگی جائز ہے [۱]۔

اس لئے اگر معتکف اپنی جائے اعتکاف سے نذر مطلق کے ایام کے دوران نکل جائے تو اگر لوٹنے کا عزم نہ ہو تو نئے سرے سے اعتکاف کی نیت ضروری ہوگی خواہ وہ بول وبراز کے لئے نکلا ہو یا کسی اور حاجت سے، اس لئے کہ جو گذر چکا وہ مکمل عبادت ہے اور وہ نئے اعتکاف کا ارادہ کرتا ہے اور اگر نکلتے وقت لوٹنے کا عزم ہو تو یہ عزم نیت کے قائم مقام ہوگا۔ یہی صحیح ہے جیسا کہ المجموع میں ہے [۲]۔

لیکن اگر مقررہ مدت کی نیت کی تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک یہی حکم ہے اور شافعیہ کے نزدیک اس پر تسلسل لازم نہ ہوگا، لیکن اگر قضائے حاجت کے علاوہ کسی اور ضرورت سے نکلا تو نئے سرے سے نیت کی ضرورت ہوگی۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر اعتکاف کے لئے کوئی مدت متعین کی مثلاً کوئی خاص مہینہ متعین کیا تو اس پر تسلسل لازم ہوگا، اور اگر مطلقاً ایک مہینے کی نذر مانی تو ایک ماہ کا اعتکاف لازم ہوگا، البتہ تسلسل اور عدم تسلسل کے سلسلہ میں ان کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول حنفیہ کی طرح اور دوسرا قول شافعیہ کی طرح ہے جسے آمدی نے اختیار کیا اور ابن شہاب وغیرہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے، اور صاحب کشاف القناع نے صراحت کی ہے کہ تسلسل واجب ہے [۳]۔

اور شافعیہ کے نزدیک نذر مطلق میں تسلسل تفریق سے افضل ہے۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۴۹، بلغۃ السالک ۱/ ۲۵۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۱، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۴، حاشیۃ العدوی مع شرح ابی الحسن ۱/ ۴۰۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳ طبع بولاق، البحر الرائق ۲/ ۳۲۹ طبع العلمیہ۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳-۴۵۴، المجموع ۲/ ۴۸۲، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵۔

(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر ایک دن کی نذر مانی تو اس میں تفریق جائز نہیں۔

اور اگر بیچ دن میں ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تو اس پر اس وقت سے لے کر اگلے دن کے اس وقت تک کا اعتکاف اس پر لازم ہوگا تاکہ اس وقت سے ایک دن کا گذرنا متحقق ہو جائے لیکن دن کے اعتکاف کی نذر سے اس پر رات کا اعتکاف لازم نہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں (شافعیہ، حنابلہ) کے نزدیک رات یوم میں داخل نہیں ہے۔

اور شافعیہ نے فرمایا کہ نیت کی وجہ سے رات یوم میں داخل ہو جائے گی [۱]، اور اگر کسی متعین مہینے کے اعتکاف کی نذر مانی اور اسے مطلق رکھا تو اس پر دن اور رات دونوں کا اعتکاف لازم ہوگا، مہینہ خواہ مکمل ہو یا ناقص۔ اور شافعیہ کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے ناقص کافی ہو جائے گا [۲]۔

واجب اعتکاف کے شروع کرنے کا وقت:

۲۲ - حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر ایک دن کے اعتکاف کی نیت کی ہے تو وہ اپنی جائے اعتکاف میں فجر سے قبل داخل ہوگا، اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر رات کی نیت کی ہے تو سورج غروب ہونے سے قبل داخل ہوگا، اس لئے کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک صرف رات کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ رات میں روزہ نہیں ہے لیکن اگر رات کی نذر مانی خواہ جو بھی رات ہو تو مالکیہ کے نزدیک دن کے ساتھ رات کا اعتکاف لازم ہوگا، اس لئے

(۱) حاشیۃ الجمل ۲/ ۳۶۵-۳۶۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴۔

(۲) المجموع ۶/ ۴۹۳، کشاف القناع ۲/ ۳۵۴۔

کہ اعتکاف کی کم سے کم مدت ایک دن ایک رات ہے[1]، اور اگر مسلسل چند ایام کی نذر مانے تو رات دن کے تابع ہوگی مثلاً وہ شخص جس نے ماہ رمضان کے آخری عشرہ کے اعتکاف کی نذر مانی[2]۔

نذر مانے ہوئے اعتکاف کے ساتھ روزہ کی نذر:

۲۳- یہ بات پہلے گذر چکی کہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب اور مسنون اعتکاف روزہ کے بغیر صحیح نہیں، اور مستحب اعتکاف کے سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے۔

اور اعتکاف کے ساتھ روزے کی نذر کے سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک چند اقوال ہیں:

الف- ان حضرات کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر روزہ اور اعتکاف دونوں کی نذر مانی تو ان دونوں کو جمع کرنا لازم نہ ہوگا۔

ب- ان حضرات کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ اگر روزہ کی حالت میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی تو اس پر دونوں لازم ہوں گے۔

ج- اور اگر اعتکاف کی حالت میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس صورت میں ان کا اختلاف ہے، شافعیہ اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ دونوں اس پر لازم ہوں گے اور انہوں نے تیسری اور دوسری صورت کے درمیان فرق کیا ہے کہ روزہ اعتکاف کا وصف ہوسکتا ہے، لیکن اعتکاف روزہ کا وصف نہیں ہوسکتا[3]۔

---

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۵۴-۳۵۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۴۳، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۶۰، المجموع ۶/ ۴۹۳، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۱-۵۴۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۵۴، بلغۃ السالک ۱/ ۵۳۹، کشاف القناع ۲/ ۳۵۵، المجموع ۶/ ۴۹۲۔

(۳) کشاف القناع ۲/ ۳۴۸-۳۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳، الفروع ۳/ ۱۶۲۔

اعتکاف میں نماز کی نذر:

۲۴- شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جس شخص نے یہ نذر مانی کہ نماز پڑھنے کی حالت میں اعتکاف کرے گا تو نماز اس پر لازم نہ ہوگی۔

اور حنابلہ کے نزدیک ان دونوں کو جمع کرنا اس پر لازم ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "ليس على المعتكف صيام إلا أن يجعله على نفسه"[1] (معتکف پر روزے واجب نہیں ہیں الا یہ کہ وہ اسے اپنے اوپر لازم کرلے)۔

اور نفی سے استثناء اثبات ہے اور نماز کو روزہ پر قیاس کیا جائے گا اور اس لئے کہ نماز اور روزہ میں سے ہر ایک اعتکاف میں مقصود صفت ہے، لہذا نذر کی وجہ سے لازم ہوگی، لیکن اس پر پورے وقت میں نماز پڑھنا لازم نہ ہوگا بلکہ ایک یا دو رکعت اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ اگر نماز کی نذر مانی اور اسے مطلق رکھا[2] (تو ایک دو رکعت کافی ہوجاتی ہے) اور ہم نے حنفیہ اور مالکیہ کی اس مسئلہ میں کوئی صراحت نہیں دیکھی اور بظاہر واجب نہیں ہے، واللہ اعلم۔

کسی متعین جگہ میں اعتکاف کی نذر:

۲۵- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر تینوں مساجد (مسجد حرام، مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ) میں سے کسی ایک میں اعتکاف کی نذر مانی تو نذر

---

(۱) حدیث: "ليس على المعتكف صيام ..." کی روایت حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے اور یہ حدیث صحیح الاسناد ہے اور بخاری ومسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے۔ اور ذہبی نے کہا کہ یہ مسلم کی شرط کے مطابق ہے اور جو اس حدیث کے معارض ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ اس کی روایت دارقطنی اور بیہقی نے اسی اسناد سے کی ہے اور ان دونوں نے اس کے موقوف ہونے کو راجح قرار دیا ہے (المستدرک ۱/ ۴۳۹ شائع کردہ دارالکتاب العربی، سنن الدارقطنی ۲/ ۱۹۹ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ المتحدہ، السنن الکبری للبیہقی ۴/ ۳۱۹ طبع الہند، نیل الاوطار ۴/ ۲۶۸ طبع المطبعۃ العثمانیہ المصریہ)۔

(۲) کشاف القناع ۲/ ۳۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۳۔

اس پر لازم ہوگی اور اس کا پورا کرنا ضروری ہوگا اور ان کے علاوہ دیگر مساجد میں اعتکاف کرنا اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں عبادت کی فضیلت دوسری مساجد کے مقابلے میں زیادہ ہے، لہذا تعیین کی وجہ سے یہ مساجد متعین ہوجائیں گی۔ اور ان میں سب سے افضل مسجد حرام ہے پھر مسجد نبوی پھر مسجد اقصیٰ۔ اور ان تین مسجدوں کے علاوہ کسی اور مسجد کو ان کے ساتھ شامل کرنا ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ ان کی فضیلت دوسری مساجد پر نص سے ثابت ہے، نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام وصلاة في المسجد الحرام أفضل من مائة ألف صلاة فيما سواه''[(۱)] (میری اس مسجد کی ایک نماز مسجد حرام کے علاوہ دوسری مسجدوں کی ہزار نمازوں سے افضل ہے اور مسجد حرام کی ایک نماز دوسری مسجدوں کی ایک لاکھ نمازوں سے افضل ہے)۔

اور یہ منقول ہے کہ مسجد اقصیٰ کی نماز پانچ سو نمازوں کے برابر ہے[(۲)]۔

تو نذر میں اگر افضل کو متعین کرلیا تو اس سے کم درجہ کی مسجد میں اعتکاف کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے برابر نہیں ہے۔

پس اگر کسی نے اپنی نذر میں مسجد حرام کو متعین کردیا تو مسجد نبوی اور مسجد اقصیٰ میں اعتکاف کافی نہ ہوگا اور اگر مسجد نبوی کو متعین کردیا تو مسجد اقصیٰ میں اعتکاف کافی نہ ہوگا اور اس کے برعکس صحیح ہوگا، لہذا اگر مسجد اقصیٰ کو متعین کیا تو مسجد نبوی اور مسجد حرام میں صحیح ہے اور اگر مسجد نبوی کو متعین کیا تو مسجد حرام میں جائز ہے[(۱)] لیکن اگر ان تینوں مساجد کے علاوہ کسی (خاص) مسجد میں اعتکاف کی نذر مانی تو کیا وہ لازم ہے یا نہیں؟ مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا راجح مذہب اور حنابلہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اس پر اس (خاص) مسجد میں اعتکاف کرنا لازم نہ ہوگا بلکہ وہ اس کے علاوہ کسی دوسری مسجد میں بھی ادا کرسکتا ہے[(۲)]۔

اور اگر مسجد اتنی دور ہو کہ وہاں پہنچنے کے لئے سفر کرنا پڑے تو حنابلہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے اور مالکیہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ قاضی ابویعلی وغیرہ کے نزدیک اسے جانے اور نہ جانے کے درمیان اختیار دیا جائے گا، اور بعض لوگوں نے مختصر سفر میں اباحت کے قول کو اختیار کیا ہے اور ابن عقیل اور شیخ تقی الدین ابن تیمیہ نے اسے جائز قرار نہیں دیا ہے۔ اسی طرح صحیح قول کی رو سے اگر جانے میں سفر کی ضرورت نہ پڑے تو بھی جانے اور نہ جانے میں اس کو اختیار ہے، لیکن ''الواضح'' میں ہے کہ پورا کرنا افضل ہے، صاحب الفروع نے کہا کہ یہ زیادہ ظاہر ہے[(۳)]۔

---

(۱) حدیث: ''صلاة في مسجدي هذا أفضل من ألف صلاة ...'' کی روایت ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے مرفوعاً کی ہے اور حافظ بوصیری نے الزوائد میں فرمایا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد صحیح ہے اور اس کے رجال ثقہ ہیں، (سنن ابن ماجہ ۱/ ۴۵۰ طبع عیسیٰ الحلبی) اور بخاری نے اس کے پہلے حصہ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''صلاة في مسجدي هذا خير من ألف صلاة فيما سواه إلا المسجد الحرام'' حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۳/ ۶۳ طبع السلفیہ)۔

(۲) حدیث: ''إن الصلاة بالمسجد الأقصى...'' کو منذری نے الترغیب والترہیب میں ذکر کیا ہے اور حضرت ابوالدرداء کے واسطے سے اس کی نسبت طبرانی، ابن خزیمہ اور بزار کی طرف کی ہے اور بزار کے الفاظ یہ ہیں: ''فضل الصلاة في المسجد الحرام على غيره بمائة ألف صلاة، وفي مسجدي ألف صلاة، وفي مسجد بيت المقدس خمس مائة صلاة'' (مسجد حرام میں نماز دوسری جگہ پر ایک لاکھ گنا افضل ہے اور میری = مسجد میں نماز ہزار گنا افضل ہے اور بیت المقدس کی مسجد میں نماز پانچ سو گنا افضل ہے) بزار نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے (الترغیب والترہیب ۲/ ۵۲ مطبعہ السعادۃ)۔

(۱) کشاف القناع ۲/ ۳۵۳، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۱۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۱۵۸، الانصاف ۳/ ۳۶۶-۳۶۷۔

(۳) الانصاف ۳/ ۳۶۸، الدسوقی ۱/ ۵۴۷ طبع دار الفکر۔

اعتکاف میں شرط لگانا:

۲۶ - جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اعتکاف میں شرط لگانا جائز اور صحیح ہے اور مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا قول اظہر کے مقابلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ شرط لغو ہے، البتہ جمہور کا اس میں اختلاف ہے کہ شرط میں کن چیزوں کا داخل ہونا صحیح ہے اور کن چیزوں کا نہیں [1]۔

تو حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر نذر کے وقت یہ شرط لگادی کہ وہ مریض کی عیادت، نماز جنازہ اور علم کی مجلس میں حاضر ہونے کے لئے نکلے گا تو یہ جائز ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق ہے، اور صاحبین کے نزدیک معاملہ میں زیادہ وسعت ہے اور مالکیہ کا معتمد قول یہ ہے کہ اگر معتکف نے یہ شرط لگائی کہ اگر بالفرض کوئی عذر ہوگیا یا کسی وجہ سے اعتکاف باطل ہوجائے گا تو اس پر قضا واجب نہ ہوگی۔ قضا کے ساقط ہونے کی یہ شرط لگانا اس کے لئے نفع بخش نہ ہوگا اور اس کی شرط لغو ہے اور اگر قضا کو واجب کرنے والا کوئی عمل پایا جائے گا تو اس پر قضا واجب ہوگی اور اس کا اعتکاف صحیح ہوگا، اور ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ اعتکاف منعقد نہ ہوگا اور تیسرے قول میں تفصیل ہے کہ اگر اعتکاف شروع کرنے سے قبل شرط لگائی تو اعتکاف منعقد نہ ہوگا اور شروع کرنے کے بعد لگائی تو شرط لغو ہوجائے گی [2]۔

اور حنابلہ نے فرمایا اور شافعیہ کا قول اظہر بھی یہی ہے کہ اعتکاف اپنے اوپر اس کے لازم کرنے سے واجب ہوا ہے، اس لئے اسی طرح واجب ہوگا جس طرح اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے۔

پس اگر معتکف کسی جائز اور مقصود عارض کی وجہ سے جو اعتکاف کے منافی نہیں ہے نکلنے کی شرط لگائے تو شرط صحیح ہوگی، پس اگر کسی خاص مقصد کے لئے نکلنے کی شرط لگائے مثلاً بیماروں کی عیادت تو اس کے لئے نکلے گا، کسی دوسرے کام کے لئے نہیں نکلے گا، خواہ وہ دوسرا کام اس سے زیادہ اہم ہو۔ اور اگر نکلنے کی شرط کسی عمومی کام کے لئے لگائے مثلاً کسی ایسے مشغلہ کے لئے جو اسے پیش آئے تو وہ ہر اہم دینی کام مثلاً جمعہ اور جماعت کے لئے یا جائز دنیوی کام مثلاً مقروض سے قرض کا مطالبہ کرنے کے لئے نکلے گا لیکن اسے حرام کام کے لئے نکلنے کا حق نہیں ہے، اور ان کے قول "مقصود" سے وہ صورت نکل گئی جس کی شرط لگائی ہو یا وہ صورت جو غیر مقصود ہو مثلاً تفریح یا دل بستگی مثلاً اپنے گھر والوں کے پاس آنا تو اگر ان میں سے کسی چیز کے لئے نکلنے کی شرط لگائی تو اس کی نذر منعقد نہیں ہوگی۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر خرید و فروخت یا اجارہ کے لئے نکلنے کی شرط لگائی یا مسجد میں صنعت کے ذریعہ کمانے کی شرط لگائی تو یہ شرط بغیر کسی اختلاف کے صحیح نہ ہوگی۔

اور اگر کہے کہ جب میں بیمار پڑ جاؤں گا یا مجھے کوئی عارض پیش آجائے گا تو اس کے لئے نکلوں گا تو صحیح مذہب کی رو سے اس کے لئے اپنی شرط پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔ اور اس کا محل شافعیہ کے نزدیک مسلسل اعتکاف میں ہے اور اس پر فوت شدہ کا تدارک لازم نہیں ہوگا گویا کہ اس نے یوں کہا کہ میں نے اس ماہ کی نذر مانی سوائے اتنے دنوں کے تو اس صورت میں ایک ماہ کی نذر ہوگی اور مشروط ایام اس سے مستثنیٰ ہوں گے۔

اور حنابلہ کے نزدیک شرط کا فائدہ مقررہ مدت میں قضا کا ساقط ہونا ہے۔

لیکن اگر مسلسل ایک ماہ کی نذر مانی تو مرض کے علاوہ کسی اور کام سے نکلنا اس کے لئے جائز نہ ہوگا اور مرض کے زمانے کی قضا اس پر لازم ہوگی، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ یہاں اس کی شرط کو صرف تسلسل

---

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی الدر ۱/ ۲۷۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، المغنی ۳/ ۱۹۴-۱۹۵ طبع المجالۃ، القوانین الفقہیہ رص ۸۵ طبع دار القلم، کشاف القناع ۲/ ۳۵۹۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۵۵۲، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۹۔

کی نفی پر محمول کیا جائے، لہذا وہ کم سے کم پر محمول ہوگا اور یہاں شرط سے یہ فائدہ ہوگا کہ بنا کرنا صحیح ہوگا اور قضا ساقط ہوجائے گی (۱)۔

اعتکاف کو فاسد کرنے والی چیزیں:

درج ذیل چیزیں اعتکاف کو فاسد کردیتی ہیں:

اول - جماع اور دواعی جماع:

۲۷ - فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف میں جماع حرام اور اعتکاف کو باطل کرنے والا ہے، خواہ رات کو ہو یا دن کو بشرطیکہ قصداً ہو، اسی طرح اگر اپنے اعتکاف کو بھول کر کرے تو جمہور کے نزدیک اعتکاف باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَلاَ تُبَاشِرُوْهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ"(۲) (اور تم ان کے ساتھ مباشرت مت کرو جس زمانہ میں کہ تم اعتکاف والے ہو مسجدوں میں)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ جماع کی حرمت اور اس کا اعتکاف کو فاسد کرنا صرف ایسے ہی آدمی کی طرف سے ہوسکتا ہے جو اس کی حرمت کو جاننے والا اور اعتکاف کو یاد رکھنے والا ہو، خواہ اس نے مسجد میں جماع کیا ہو یا اس سے باہر جب وہ قضائے حاجت وغیرہ کے لئے نکلا ہو، اس لئے کہ جماع بدنی عبادت کے منافی ہے اور بطلان مستقبل کے اعتبار سے ہے، لیکن اعتکاف کا جو حصہ گذر چکا ہے وہ فی الجملہ باطل نہیں ہوگا۔ اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جو فقہی کتابوں سے معلوم کی جاسکتی ہے اور دواعی جماع مثلاً چھونا اور بوسہ لینا تو وہ حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اعتکاف کو فاسد کردیتا ہے۔ اور شافعیہ کا قول اظہر بھی یہی ہے بشرطیکہ اس سے انزال ہوجائے اور اگر انزال نہ ہو تو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا اور شافعیہ کے دوسرے دو

(۱) الانصاف ۳/ ۳۶۷، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

قول یہ ہیں کہ چھونا اور بوسہ لینے سے مطلقاً اعتکاف باطل ہوجائے گا اور ایک قول یہ ہے کہ باطل نہ ہوگا۔

اور مالکیہ کا قول یہ ہے کہ اگر لذت کے ارادے سے بوسہ لے یا چھولے یا مباشرت کرے یا (ان افعال میں وہ) لذت پائے تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا اور وہ نئے سرے سے اعتکاف کرے گا، اور اگر کسی چھوٹی لڑکی کا بوسہ لیا جو قابل شہوت نہیں تھی یا رخصت ہونے کے لئے یا رحم کے جذبے سے اپنی بیوی کا بوسہ لیا اور نہ لذت کا ارادہ کیا اور نہ اسے لذت محسوس ہوئی تو اعتکاف باطل نہ ہوگا، پھر بوسہ میں شہوت کی شرط اس وقت ہے جب کہ منھ کا بوسہ نہ ہو، لیکن اگر منھ کا بوسہ لے گا تو ظاہر روایت کی رو سے شہوت کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ وطی کے مقدمات میں سے وہ چیزیں اسے باطل کردیتی ہیں جو وضو کو باطل کرتی ہیں۔

اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد کی کرامت اور تعظیم کی وجہ سے مطلقاً مسجد میں وطی کرنا حرام ہے اور معتکفہ عورت کے ساتھ وطی کرنے سے اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا (۱)۔

اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ مسلسل نذر مانتے ہوئے اعتکاف کو فاسد کرنے والے جماع کی وجہ سے جو اس معتکف کی طرف سے ہو جسے اعتکاف یاد ہو اور جو اس کی حرمت کو جانتا ہو، اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔

ابن المنذر کہتے ہیں کہ اکثر اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ اس پر کفارہ نہیں ہوگا، اور یہ اہل مدینہ، اہل شام اور اہل عراق کا قول ہے۔

اور ماوردی کہتے ہیں کہ یہ حسن بصری اور زہری کے سوا تمام فقہاء کا قول ہے، یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ اس پر وہ کفارہ واجب ہے جو رمضان کے روزے میں وطی کرنے والے پر ہے۔

(۱) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۷۱ - ۱۰۷۲، کشاف القناع ۲/ ۳۶۱۔

اور حسن سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ وہ غلام آزاد کرے گا اور اگر وہ اس سے عاجز ہو تو ایک اونٹ قربان کرے گا اور اگر اس سے عاجز ہو تو بیس صاع کھجور صدقہ کرے گا[1]، اور قاضی ابو یعلی فرماتے ہیں کہ اس میں کفارۂ ظہار ہے، اور ابو بکر فرماتے ہیں کہ اس میں کفارۂ یمین ہے۔

دوم-مسجد سے نکلنا:

۲۸-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مرد وعورت کا مسجد سے نکلنا (اسی طرح حنفیہ کے نزدیک عورت کا اپنے گھر کی مسجد سے نکلنا) اگر بلاضرورت ہو تو وہ واجب اعتکاف کو فاسد کر دیتا ہے، اور مالکیہ اور امام ابوحنیفہ نے (حسن کی روایت کی رو سے) واجب کے ساتھ مستحب اعتکاف کو بھی شامل کیا ہے، نکلنا خواہ تھوڑی دیر کے لئے ہو یا زیادہ دیر کے لئے۔

لیکن اگر کسی ضرورت کی وجہ سے نکلنا ہو تو تمام فقہا کا اتفاق ہے کہ اعتکاف باطل نہ ہوگا، لیکن وہ حاجت جس میں اعتکاف فاسد اور ختم نہیں ہوتا[2]، اس کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف ہے، جو درج ذیل ہے:

الف-قضائے حاجت، وضو اور غسل واجب کے لئے نکلنا:

۲۹-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قضائے حاجت کے لئے اور اس غسل واجب کے لئے جس سے اعتکاف فاسد نہ ہوا ہو نکلنا مضر نہیں ہے، لیکن اگر اس کے بعد اس کا ٹھہرنا لمبا ہو جائے تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

ابن المنذر کہتے ہیں: اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ معتکف اپنی جائے اعتکاف سے بول وبراز کے لئے نکل سکتا ہے، اس لئے کہ یہ ان چیزوں میں سے ہے جن کے بغیر چارہ نہیں، اور اسے مسجد میں کرنا ممکن نہیں، پس اگر اس ضرورت کی خاطر اس کے نکلنے سے اعتکاف باطل ہو جائے تو پھر کسی کا اعتکاف صحیح نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ اعتکاف فرماتے تھے اور ہمیں معلوم ہے کہ وہ اپنی حاجت کے لئے نکلتے تھے اور حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ: "أن النبي ﷺ كان لا يدخل البيت إلا لحاجة إذا كان معتكفا"[1] (نبی ﷺ جب معتکف ہوتے تو وہ گھر میں حاجت کے بغیر داخل نہیں ہوتے تھے)۔

اور حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے مسجد میں دھونا، وضو کرنا اور غسل کرنا جائز ہے جب کہ مسجد کو ملوث نہ کرے۔

اور شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے لئے مسجد میں وضو کرنا ممکن ہو تو زیادہ صحیح قول کی رو سے اس کے لئے نکلنا جائز نہ ہوگا اور دوسرا قول یہ ہے کہ جائز ہے[2]۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ قضائے حاجت کے لئے نکلے تو اس کا اپنے اہل وعیال کے گھر میں داخل ہونا مکروہ ہے جب کہ اس کی بیوی اس میں موجود ہوتا کہ اس پر اس کی طرف سے اچانک کوئی ایسی

---

(۱) المجموع ۶/ ۵۴۷، الانصاف ۳/ ۳۸۰-۳۸۱، تبیین الحقائق ۱/ ۳۵۲، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۵ طبع بولاق، الدسوقی ۱/ ۵۴۳، المغنی ۳/ ۲۹۸ طبع الریاض۔

(۲) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۵۴۳، تبیین الحقائق ۱/ ۳۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶، الروضہ ۲/ ۴۰۳، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۷۱۔

(۱) حضرت عائشہؓ کی حدیث "أن النبي ﷺ كان لا يدخل البيت..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵-۴۴۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، المجموع ۶/ ۵۰۱، ۵۰۳، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۴۔

چیز نہ پیش آجائے جو اس کے اعتکاف کو فاسد کردے[1]۔

اور اگر اس کے دو گھر ہوں تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک زیادہ قریب گھر میں جانا اس پر لازم ہوگا اور حنفیہ کا اس میں اختلاف ہے[2]۔

اور اگر وہاں کوئی وضو خانہ ہو جس سے وضو کرنا اس کو ناپسند ہو تو اسے اس سے پاکی حاصل کرنے کا مکلف نہیں بنایا جائے گا اور نہ اسے اپنے دوست کے گھر میں طہارت کا مکلف بنایا جائے گا، اس لئے کہ اس میں مروت کے منافی کام کرنے کا اندیشہ ہے اور دوست کے گھر میں وضو کرنے سے مزید احسان مند ہوگا۔

لیکن اگر وضو خانہ سے اس کو عار نہ ہو تو اسے وہاں وضو کرنے کا حکم دیا جائے گا[3]۔

مذکورہ بالا چیزوں کی خاطر نکلنے کے ساتھ فقہاء نے قے اور نجاست کو زائل کرنے کے لئے نکلنے کو بھی شامل کیا ہے، لہذا (اس غرض سے بھی) ان سب کے نزدیک اعتکاف فاسد نہ ہوگا[4]۔

اور جو شخص حاجت سے نکلا ہے اسے تیز چلنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، بلکہ اسے اپنی عادت کے مطابق چلنے کا حق ہے[5]۔

ب-کھانے پینے کے لئے نکلنا:

۳۰-حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ کھانے پینے کے لئے نکلنا اس کے اعتکاف کو فاسد کردے گا جب کہ وہاں ایسا آدمی ہو جو اس کا کھانا لا سکتا ہو، اس لئے اس صورت میں نکلنے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن اگر اسے کھانا لانے والا کوئی آدمی نہ ملے تو وہ نکل سکتا ہے اس لئے کہ یہ ایک ضروری کام کے لئے نکلنا ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ میں سے قاضی کا مذہب یہ ہے کہ کھانے کے واسطے نکلنا اس کے لئے جائز ہے، اس لئے کہ مسجد میں کھانے میں شرم لگتی ہے، اسی طرح اگر مسجد میں پانی نہ ہو تو پینے کے لئے نکلنا جائز ہے۔

اور شافعیہ نے کھانے کے لئے نکلنے کے جواز کو اس صورت کے ساتھ خاص کیا ہے جب کہ اس کا اعتکاف ایسی مسجد میں ہو جس میں لوگ آتے جاتے ہوں، لیکن اگر اس مسجد میں لوگوں نے آنا جانا چھوڑ دیا ہو تو اسے نکلنے کا حق نہیں ہے[1]۔

ج-جمعہ اور عید کے غسل کے لئے نکلنا:

۳۱-مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معتکف جمعہ، عید اور گرمی کی وجہ سے غسل کے لئے نکل سکتا ہے۔ اس صورت میں اعتکاف فاسد نہ ہوگا بخلاف جمہور کے[2]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ جمعہ اور عید کے غسل کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے یہ غسل نفل ہے، واجب نہیں ہے اور ضرورت کے باب میں سے نہیں ہے اور اگر اس کی شرط لگادے تو نکلنا جائز ہوگا[3]۔

---

(۱) الشرح الصغیر مع بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۴۔
(۲) المجموع ۶/ ۵۰۱، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶۔
(۳) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵۔
(۴) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵۔
(۵) المجموع ۶/ ۵۰۲۔

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۸-۴۴۹، المغنی ۳/ ۱۹۳ طبع الریاض، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۰۔
(۲) بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۶۔
(۳) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳، بلغۃ السالک ۱/ ۲۳۸، المجموع ۶/ ۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷-۴۵۸۔ جہاں تک مسئلہ ہے صفائی ستھرائی

د-نماز جمعہ کے لئے نکلنا:

۳۲-جس شخص پر جمعہ واجب ہو اور اس کا اعتکاف مسلسل ہو اور ایسی مسجد میں اعتکاف کرے جس میں جمعہ کی نماز نہیں ہوتی تو وہ گنہگار ہوگا اور جمعہ کی نماز کے لئے نکلنا اس پر واجب ہے، اس لئے کہ جمعہ فرض ہے۔

پس اگر جمعہ کے لئے نکلے تو حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ جمعہ کے لئے نکلنا اس کے اعتکاف کو فاسد نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ ایک ضروری کام کے لئے نکلنا ہے جیسا کہ قضائے حاجت کے لئے نکلنا ہوتا ہے۔

سعید بن جبیر، حسن بصری، نخعی، احمد، عبد الملک بن الماجشون اور ابن المنذر اسی کے قائل ہیں۔

اور مالکیہ کا مذہب مشہور قول کی رو سے اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز جمعہ کے لئے معتکف کے نکلنے سے اس کا اعتکاف فاسد ہوجائے گا اور اس پر نئے سرے سے اعتکاف کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ نکلنے سے بچنا اس کے لئے ممکن ہے، اس طرح کہ وہ جامع مسجد میں اعتکاف کرے، لہذا جب اس نے ایسا نہیں کیا اور نکل گیا تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا اور شافعیہ نے اس صورت کو مستثنی کیا ہے کہ اگر اس نے اپنے اعتکاف میں جمعہ کی نماز کے لئے نکلنے کی شرط لگادی ہے تو اس کی شرط صحیح ہوگی اور اس کے لئے نکلنے سے اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا[1]۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جمعہ کی نماز کے لئے نکلنا زوال کے وقت ہوگا اور جس کے اعتکاف کی مسجد دور ہو تو وہ ایسے وقت میں نکلے گا کہ جمعہ کی نماز پاسکے، لیکن حنابلہ اس کے لئے سویرے نکلنے کو جائز کہتے ہیں۔

اور اس بات پر ان کا اتفاق ہے کہ جمعہ کی نماز کے بعد اعتکاف کی جگہ پر جلد لوٹ کر آنا مستحب ہے، لیکن اس پر جلد آنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ وہ بھی اعتکاف کی جگہ ہے اور جمعہ کی نماز کے بعد ٹھہرنا مکروہ تنزیہی ہے، اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت اس چیز کی مخالفت ہے جس کا اس نے التزام کیا ہے[1]۔

ھ-بیماروں کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے نکلنا:

۳۳-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے نکلنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ نکلنا ضروری نہیں ہے، لیکن حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر ان دونوں کاموں کے لئے نکلنے کی شرط لگادے (تو نکلنا جائز ہے)، یہ حکم اس صورت میں ہے جب عیادت اور نماز جنازہ کے ارادہ سے نکلے، لیکن اگر قضائے حاجت کے لئے نکلے پھر کسی مریض کی عیادت کرلے یا نماز جنازہ میں شریک ہوجائے تو جمہور کے نزدیک جائز ہے، بشرطیکہ مریض کے پاس زیادہ دیر نہ ٹھہرے، یا نماز جنازہ کے بعد زیادہ دیر نہ ٹھہرے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ مریض کے پاس صرف سلام کے بقدر ٹھہرے۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "إن كنت أدخل البيت للحاجة والمريض فيه فما أسأل عنه إلا وأنا مارة"[2] (اگر میں حاجت کے لئے گھر میں داخل ہوتی اور اس میں مریض ہوتا تو میں اس کے بارے میں صرف گذرتے ہوئے پوچھتی)۔

= کے مقصد سے غسل کے لئے نکلنے کا اگر اس کی ضرورت محسوس ہو تو کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ اسے اعتکاف کے منافی قرار دینا مناسب نہیں ہے۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵، بلغۃ السالک ۱/ ۵۴۰، کشاف القناع ۲/ ۳۵۷، المجموع ۶/ ۵۱۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، الدسوقی ۱/ ۵۴۳۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵-۴۴۶، کشاف القناع ۲/ ۳۵۷۔

(۲) حضرت عائشہؓ کے اثر "إن كنت أدخل البيت للحاجة ..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۲۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے۔

اور سنن ابوداؤد میں انہیں سے مرفوعاً یہ روایت ہے: "أنه عليه الصلاة والسلام: كان يمرّ بالمريض، وهو معتكف، فيمرّ كما هو ولا يعرج يسأل عنه"[1] (نبی علیہ الصلاۃ والسلام اعتکاف کی حالت میں مریض کے پاس گذرتے تو وہ اسی طرح گذر جاتے جیسا کہ وہ ہوتے اور اس کے بارے میں پوچھنے کے لئے نہیں ٹھہرتے)۔

پس اگر عرف کے لحاظ سے اس کا ٹھہرنا طویل ہوجائے یا وہ اپنے راستہ سے پھر جائے چاہے تھوڑی دیر کے لئے کیوں نہ ہو تو یہ جائز نہیں، اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اگر (ٹھہرنا نصف دن سے زیادہ نہ ہو تو اعتکاف نہیں ٹوٹے گا)[2]۔

اور مالکیہ مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے نکلنے کی وجہ سے اعتکاف کے فاسد ہوجانے میں جمہور کے ساتھ ہیں، لیکن انہوں نے مریض والدین میں سے کسی ایک یا دونوں کی عیادت کے لئے نکلنے کو واجب قرار دیا ہے اور یہ ان دونوں کے ساتھ حسن سلوک کے تقاضے کی وجہ سے ہے، اس لئے کہ اس کی تاکید فرمانے ہوئے اعتکاف سے بھی زیادہ ہے اور اس نکلنے کی وجہ سے اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا اور وہ اس کی قضا کرے گا[3]۔

و- بھول کر نکلنا:

۳۴- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد سے نکلنا عمداً ہو یا سہواً اعتکاف کو باطل کردے گا، اور اس کی علت انہوں نے یہ بیان کی ہے کہ اعتکاف کی حالت یاد دلانے والی حالت ہے اور اس کا بھولنا شاذ ونادر ہوتا ہے اور عذر کا اعتبار اس میں ہے جس کا وقوع اکثر ہوتا ہو۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ بھولے سے نکلنے کی صورت میں اعتکاف باطل نہ ہوگا[1]، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"[2] (میری امت سے غلطی اور بھول کو اور اس عمل کو جس پر اسے مجبور کیا جائے معاف کردیا گیا ہے)۔

---

(۱) حدیث حضرت عائشہؓ: "أنه عليه الصلاة والسلام كان يمر بالمريض..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور ابن حجر نے التلخیص میں اسے ضعیف قرار دیا ہے، (سنن ابی داؤد ۲/ ۸۳۶ طبع استنبول، التلخیص الحبیر ۲/ ۲۱۹)۔

(۲) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۲۳، البحر الرائق ۲/ ۳۲۵- ۳۲۶، المغنی ۳/ ۱۹۵- ۱۹۶، المجموع ۶/ ۵۱۰۔

(۳) الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۴۳، ۵۴۸۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۲، الحطاب ۲/ ۴۵۷، الدسوقی ۱/ ۵۴۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۷، المجموع ۶/ ۵۲۰- ۵۲۱، کشاف القناع ۲/ ۳۵۸، الطحطاوی علی الدر ۱/ ۴۵۷، الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۳۸۴۔

(۲) حدیث: "عفي لأمتي عن الخطأ و النسيان وما استكرهوا عليه ..." کی روایت ابن ماجہ نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے مرفوعاً کی ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (اللہ نے میری امت سے خطا، بھول اور مجبور کئے جانے والی چیزوں سے درگذر فرمالیا ہے) حافظ بوصیری کہتے ہیں کہ اس کی اسناد ضعیف ہے جیسا کہ ابن ماجہ نے اس کی روایت اوزاعی عن عطاء عن ابن عباسؓ کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" حافظ بوصیری فرماتے ہیں کہ اگر یہ انقطاع سے صحیح سالم ہو تو اس کی اسناد صحیح ہے اور ظاہر یہ ہے کہ یہ منقطع ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے طریق میں عبید بن عمیر کی زیادتی ہے اور حاکم نے اس کی روایت اوزاعی عن عطاء بن ابی رباح عن عبید بن عمیر عن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کے طریق سے اسی معنی کے ساتھ کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے شیخین کی شرط پر ہے اور شیخین نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے۔ ابن ابی حاتم اپنی علل میں لکھتے ہیں کہ میں نے اپنے والد سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا جسے ولید بن مسلم نے اوزاعی سے انہوں نے عطاء سے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کیا: "إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" اور ولید نافع سے، وہ حضرت ابن عمرؓ سے اسی کے مثل روایت کرتے ہیں اور ولید، ابن ابی لہیعہ سے، وہ موسیٰ

ز-شہادت دینے کے لئے نکلنا:

۳۵- حنفیہ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ گواہی دینے کے لئے نکلنا اعتکاف کو فاسد کردیتا ہے اور مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ جس شخص پر شہادت واجب ہے اس طرح کہ وہاں اس کے علاوہ کوئی دوسرا نہ ہو یا یہ کہ نصاب اس کے بغیر پورا نہ ہو تو وہ گواہی دینے کے لئے مسجد سے نہیں نکلے گا، بلکہ واجب یہ ہے کہ وہ اسے مسجد میں ادا کرے یا تو قاضی کی موجودگی میں یا اس کی گواہی (قاضی کے پاس) نقل کی جائے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر گواہی دینا اس پر متعین ہو تو اس کے لئے نکلنا اس پر لازم ہے اور نہ نکلنے سے وہ گنہگار ہوگا۔ اسی طرح گواہ بننے کے لئے اگر یہ متعین ہو تو اس کے لئے نکلنا جائز ہے اور اس نکلنے سے اس کا اعتکاف باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ شافعیہ کے نزدیک اصح قول کی رو سے یہ نکلنا واجب ہے [1]، لیکن اگر یہ اس پر متعین نہ ہو تو نکلنے سے اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔

ح-مرض کی وجہ سے نکلنا:

مرض کی دو قسمیں ہیں:

۳۶-معمولی مرض جس کے ساتھ مسجد میں قیام کرنا دشوار نہ ہو، مثلاً دردسر اور معمولی بخار وغیرہ تو اس کی وجہ سے مسجد سے نکلنا جائز نہیں اگر اس کا اعتکاف نذر کی وجہ سے ہو اور مسلسل ہو اور اگر وہ نکلے گا تو

= بن وردان سے وہ عامر سے اس کے مثل روایت کرتے ہیں تو میرے والد نے فرمایا کہ یہ احادیث منکر ہیں گویا کہ وہ موضوع ہیں اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے اور اس کی اسناد ثابت نہیں ہے (سنن ابن ماجہ ۱/۵۹ ۱۶ طبع عیسیٰ الحلبی، المستدرک ۲/ ۹۸ شائع کردہ دار الکتب العربی، نصب الرایہ ۲/ ۶۵-۶۶ طبع دار المامون)۔

(۱) المجموع ۶/ ۵۱۴-۵۱۵، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۴، کشاف القناع ۲/ ۳۵۷، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۴۳۔

اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ نکلنے پر مجبور نہیں ہے۔

۳۷-لیکن وہ سخت مرض جس کے ساتھ مسجد میں ٹھہرنا مشکل ہو یا جس کے ساتھ مسجد میں رہنا ممکن نہ ہو، مثلاً یہ کہ اسے خدمت کی یا بستر کی یا ڈاکٹر کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پڑے تو حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے نکلنے سے اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے: اگر مرض کے عذر کی وجہ سے تھوڑی دیر کے لئے نکلے گا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا، فتاویٰ ظہیریہ میں ایسا ہی ہے، یہ معلوم رہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا مذہب نصف دن کے اعتبار کرنے کا ہے جیسا کہ پہلے گذرا۔

اور مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرض کی وجہ سے نکلنے سے نہ اعتکاف باطل ہوگا اور نہ تسلسل ختم ہوگا اور شفایاب ہونے کے بعد گذرے ہوئے پر بنا کرے گا۔ شافعیہ کے نزدیک یہی اصح ہے۔ اسی طرح اگر مرض ایسا ہے جس سے مسجد میں گندگی پھیلتی ہے مثلاً قے وغیرہ تو اس سے بھی تسلسل ختم نہیں ہوگا۔

لیکن بے ہوشی کی حالت میں نکلنے سے تمام فقہاء کے نزدیک اعتکاف ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اپنے اختیار سے نہیں نکلا ہے۔

کاسانی لکھتے ہیں: اگر اس پر چند دنوں بے ہوشی طاری رہے یا جنون طاری ہو جائے تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا اور جب وہ شفایاب ہو جائے تو اس پر لازم ہے کہ نئے سرے سے اعتکاف کرے، اس لئے کہ اعتکاف اس پر تسلسل کے ساتھ لازم تھا۔

اور شافعیہ کے نزدیک مرض اور بے ہوشی کو اعتکاف میں شمار کیا جائے گا [1] اور اسی مرض کے مفہوم میں شافعیہ کے نزدیک حیض یا

(۱) المجموع ۶/ ۵۱۶-۵۱۷، کشاف القناع ۲/ ۳۵۱، ۳۵۷-۳۵۸، الفتاویٰ الہندیہ ۱/ ۲۱۲، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۵۱-۵۵۲۔

آگ سے جلنے کا خوف بھی ہے[1]۔

ط-مسجد کے منہدم ہونے کی وجہ سے نکلنا:

۳۸-اگر مسجد منہدم ہوجائے اور وہ اس سے نکل جائے تا کہ دوسری مسجد میں اپنا اعتکاف مکمل کرے تو حنفیہ کے نزدیک ایسا کرنا استحساناً صحیح ہوگا، اسی طرح دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی[2]۔

ی-حالت اکراہ میں نکلنا:

۳۹-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حکومت کی طرف سے جبر واکراہ کے سبب سے اعتکاف کے پورا ہونے سے قبل نکلنا اعتکاف کو فاسد نہیں کرے گا، لیکن حنفیہ نے کہا ہے کہ اکراہ سے اعتکاف اس وقت فاسد نہیں ہوتا ہے جب کہ معتکف اسی وقت دوسری مسجد میں داخل ہوجائے اور یہ ان کی طرف سے استحساناً ہے، لیکن اگر وہ دوسری مسجد میں داخل نہ ہو تو حکم اصل قیاس کے مطابق ہوگا، یعنی اعتکاف باطل ہوجائے گا[3]۔

ک-عذر کے بغیر معتکف کا نکلنا:

۴۰-یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ معتکف کا نکلنا اگر طبعی یا شرعی عذر کی بنیاد پر ہو تو اس کے لئے نکلنا جائز ہے۔ اس مسئلہ میں کچھ اختلاف ہے۔

لیکن اگر معتکف بغیر عذر کے نکلے گا تو اس کا اعتکاف فاسد

(۱) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۸۔

(۲) الانصاف ۳/ ۳۷۷، المجموع ۶/ ۵۲۲، ۵۲۳، الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۲، القوانین الفقہیہ رص ۸۵۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۱/ ۲۱۲، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۸، الدسوقی ۱/ ۵۴۹، کشاف القناع ۲/ ۳۵۷۔

ہوجائے گا، (فقہاء کے عذر کا لحاظ کرنے نہ کرنے کے لحاظ سے) خواہ نکلنے کا زمانہ تھوڑا ہی کیوں نہ ہو، حنفیہ میں سے صرف امام ابو یوسف اور امام محمد کا استثناء ہے کہ ان دونوں حضرات نے فاسد ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے کہ نصف دن سے زیادہ ہو[1]۔

ل-مسجد سے نکلنے کی حد:

۴۱-مسجد سے نکلنے کی حد یہ ہے کہ اپنے پورے جسم کے ساتھ نکلے اور اگر اس کے جسم کا بعض حصہ نکالا تو مضر نہیں ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہؓ کا قول ہے: "کان رسول اللہ ﷺ یدلي إليّ رأسه وأنا في حجرتي فأرجّل رأسه وأنا حائض"[2] (رسول اللہ ﷺ اپنے سر کو مجھ سے قریب کردیتے اور میں اپنے حجرے میں ہوتی اور میں ان کے سر میں کنگھی کرتی اس حال میں کہ میں حائضہ ہوتی)۔

م-کون سا حصہ مسجد میں شمار ہوتا ہے اور کون سا نہیں:

۴۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس مسجد سے مراد جس میں اعتکاف صحیح ہے، مسجد کا وہ حصہ ہے جو نماز پڑھنے کے لئے بنایا گیا ہو۔

اور جہاں تک مسجد کے کشادہ حصہ کا تعلق ہے جو اس کا وہ میدان ہے جو اس سے قریب اسے وسعت دینے کے لئے بڑھایا گیا ہو اور اس کی احاطہ بندی کردی گئی ہو تو حنفیہ، مالکیہ اور صحیح قول کی رو سے حنابلہ کے کلام سے جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہ ہے کہ وہ مسجد میں

(۱) تبیین الحقائق ۱/ ۳۵۱، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳ طبع بولاق۔

(۲) حدیث حضرت عائشہؓ "کان رسول اللہ ﷺ یدلي إليّ رأسه..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۲۷۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۲۴۴ طبع عیسی الحلبی) نے کی ہے، الفاظ مسلم کے ہیں، دیکھئے: کشاف القناع ۲/ ۳۶۰، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷، بلغۃ المسالک ۱/ ۵۴۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳ طبع بولاق۔

داخل نہیں ہے، اور صحیح کے مقابلہ میں ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ مسجد کا حصہ ہے، اور ابویعلی نے دونوں روایتوں کے درمیان اس طرح تطبیق دی ہے کہ وہ صحن جس کا احاطہ کردیا گیا ہو اور اس پر دروازہ ہو وہ مسجد کا حصہ ہے اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد کا میدان مسجد میں داخل ہے، لہذا اگر کوئی اس میں اعتکاف کرے تو اس کا اعتکاف صحیح ہوگا اور مسجد کی چھت کے بارے میں ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ معتکف کے لئے مسجد کی چھت پر چڑھنا جائز ہے اور ہمارے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور مینار اگر مسجد میں ہو یا اس کا دروازہ مسجد میں ہو تو حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ مسجد میں داخل ہے اور اگر اس کا دروازہ مسجد سے باہر ہو یا اس کے میدان میں ہو تو وہ شافعیہ کے نزدیک مسجد میں داخل ہے اور اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ اور اگر اس کا دروازہ مسجد سے باہر ہو تو حنفیہ کے نزدیک اس میں معتکف کا اذان دینا جائز ہے، خواہ وہ موذن ہو یا کوئی دوسرا ہو، لیکن شافعیہ نے تنخواہ دار موذن اور بے تنخواہ کے موذن کے درمیان فرق کیا ہے، پس تنخواہ دار موذن اگر معتکف ہو تو اس کے لئے اس میں اذان دینا جائز ہے، دوسرے معتکف کے لئے نہیں۔ نووی نے کہا کہ یہی قول زیادہ صحیح ہے[۱]۔

مفسدات میں سے تیسری چیز جنون ہے:

۴۳- اگر معتکف پر جنون طاری ہوجائے اور جنون کا زمانہ مختصر ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، لیکن اگر جنون کی مدت لمبی ہوجائے تو جمہور کا قول یہ ہے کہ وہ اعتکاف کو ختم نہیں کرے گا اور جب اسے افاقہ ہو تو وہ بنا کرلے گا، اور حنفیہ کے نزدیک قیاس کا تقاضا ہے کہ جنون کی وجہ سے روزہ کے ساقط ہونے کی طرح اعتکاف بھی ساقط ہوجائے، لیکن استحسان یہ ہے کہ اگر اس کا جنون ایک سال یا اس سے زیادہ دراز ہوجائے تو وہ قضا کرے گا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رمضان کے روزہ میں قضاء کا ساقط ہونا دفع حرج کے لئے تھا، اس لئے کہ جنون جب دراز ہوجاتا ہے تو بہت کم دور ہوتا ہے۔ اس صورت میں رمضان کا روزہ اس پر مکرر ہوگا اور اس کی قضا میں اسے حرج لاحق ہوگا اور اعتکاف میں یہ بات نہیں پائی جاتی ہے[۱]، اور حنابلہ نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ بنا کرے گا یا نئے سرے سے اعتکاف کرے گا؟ یہ اس بنا پر کہ روزہ کے باطل ہونے میں ان کا اختلاف ہے[۲]۔

چہارم-ارتداد:

۴۴- ارتداد کی وجہ سے تمام فقہاء کے نزدیک اعتکاف باطل ہوجاتا ہے، لیکن اگر وہ توبہ کرلے اور اسلام قبول کرلے تو کیا نئے سرے سے اعتکاف کرنا واجب ہوگا؟

حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے توبہ کرنے کے بعد نئے سرے سے اعتکاف واجب نہ ہوگا، تو جو اعتکاف اس کے ارتداد کی وجہ سے باطل ہوگیا اس سے اس کی قضا بھی ساقط ہوجائے گی اور وہ گذرے ہوئے پر بنا نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا إِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ"[۳] (آپ ان کافروں سے کہہ دیجئے کہ اگر یہ لوگ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۵، المجموع ۶/ ۵۰۶-۵۰۷، الانصاف ۳/ ۳۶۴، ۳۶۵، الدسوقی ۱/ ۵۴۷، الزرقانی ۲/ ۲۲۴، کشاف القناع ۲/ ۳۵۲، المغنی ۳/ ۱۹۷ طبع الریاض۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۶۔
(۲) الفروع ۳/ ۱۴۸، المجموع ۶/ ۵۱۸، الدسوقی ۱/ ۵۵۱، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۷۶۔
(۳) سورۂ انفال ۳۸۔

باز آجائیں گے تو ان کے سارے گناہ جو پہلے ہو چکے ہیں سب معاف کردئے جائیں گے)۔

اور رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے: "الإسلام یجبُّ ما کان قبله" (1) (اسلام سابقہ گناہوں کو ختم کردیتا ہے)۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ نئے سرے سے اعتکاف کرنا واجب ہے (2)۔

پنجم - نشہ:

۴۵ - حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ شئ حرام (کے استعمال) سے جو نشہ ہو وہ اعتکاف کو فاسد کردیتا ہے، اگر نشہ حرام سبب کی وجہ سے ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب بھی یہی ہے، اور حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر یہ رات میں واقع ہو تو مفسد نہیں ہے، لیکن اگر دن میں ہو تو روزہ باطل ہوجائے گا، لہذا اعتکاف بھی باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ وہ بے ہوشی کی طرح ہے، تسلسل کو ختم نہیں کرتا ہے، اور مالکیہ نے حرام نشہ کے ساتھ (سن اور بے ہوش کرنے والی دوا) کے استعمال کو بھی لاحق کیا ہے جب کہ وہ بے حس کردے (3)۔

ششم - حیض ونفاس:

۴۶ - حیض اور نفاس والی عورت پر واجب ہے کہ وہ مسجد سے نکل جائے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے مسجد میں ٹھہرنا حرام ہے اور اس لئے بھی کہ حیض ونفاس روزوں کو ختم کردیتے ہیں۔

اور حائضہ اور نفساء کے لئے (مسلسل اعتکاف کی نذر میں) محض عذر کے زائل ہونے کے فوراً بعد بنا کرنا واجب ہے، اگر تاخیر کریں گی تو اعتکاف باطل ہوجائے گا اور حیض ونفاس کا زمانہ اعتکاف میں شمار نہ ہوگا۔

لیکن مستحاضہ عورت سے اگر مسجد کے گندا ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو وہ اپنے اعتکاف سے نہیں نکلے گی اور اگر نکلے گی تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا (1)۔

اور شافعیہ نے حیض ونفاس کی وجہ سے اعتکاف کے ختم نہ ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اعتکاف کی مدت ایسی نہ ہو کہ حیض سے خالی ہوسکے اور اگر اعتکاف کی مدت ایسی ہو کہ حیض سے خالی ہوسکتی ہے تو قول اظہر کی رو سے تسلسل ختم ہوجائے گا، اس لئے کہ مسلسل اعتکاف کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اسے طہارت کے فوراً بعد شروع کرے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ختم نہ ہوگا، اس لئے کہ جنس حیض ان امور میں سے ہے جو فی الجملہ مکرر ہوا کرتے ہیں، اس لئے وہ تسلسل میں مؤثر نہ ہوگا جیسے کہ قضاء حاجت۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر مسجد میں صحن نہ ہو تو عورت حیض اور نفاس کی وجہ سے اپنے گھر جائے گی، اس سلسلہ میں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے (2)۔

---

(1) حدیث: "الإسلام یجب ما کان قبله..." کی روایت ابن سعد نے طبقات میں زبیرؓ بن العوام اور جبیرؓ بن مطعم سے کی ہے اور مناوی نے طبرانی کی طرف اس کی نسبت کی ہے اور البانی نے اس پر صحیح کا حکم لگایا ہے، (فیض القدیر ۳/ ۱۷۹-۱۸۰ طبع مکتبۃ التجاریہ صحیح الجامع الصغیر تحقیق الالبانی ۲/ ۱۱ ۳ شائع کردہ المکتب الإسلامی)۔

(2) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۵، کشاف القناع ۲/ ۳۶۲، بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۷۶، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۱/ ۵۴۳۔

(3) بدائع الصنائع ۳/ ۱۰۷۴، الدسوقی مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۴۴، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۴-۴۵۵، کشاف القناع ۲/ ۳۶۲۔

(1) بلغۃ السالک مع الشرح الکبیر ۱/ ۵۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۵، ۴۵۸، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۳۳ طبع بولاق، الإنصاف ۳/ ۳۷۴، کشاف القناع ۲/ ۳۵۸، حاشیۃ الطحطاوی علی الدرالمختار ۱/ ۴۷۳۔

(2) مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۵، ۴۵۸، الإنصاف ۳/ ۳۷۴۔

معتکف کے لئے مباح اور مکروہ امور:

۴۷- علماء نے معتکف کے لئے فضول قول وعمل کو مکروہ قرار دیا ہے، البتہ کون سے امور مکروہ سمجھے جائیں گے اور کون سے مباح اس سلسلہ میں ان کا اختلاف ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

الف- کھانا، پینا اور سونا:

تمام فقہاء کے نزدیک معتکف کے لئے مسجد میں کھانا پینا اور سونا مباح ہے اور مالکیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ جس شخص کے پاس ایسا آدمی نہ ہو جو اس کی ضرورت کی چیزیں یعنی کھانا پانی لا سکے اس کا اعتکاف کرنا مکروہ ہے، لیکن معتکف مسجد ہی میں سوئے گا، اس لئے کہ سونے کے لئے اس کا نکلنا عذر نہیں ہے اور کسی نے یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ سونے کے لئے نکلنا جائز ہے[1]۔

ب- مسجد میں عقود اور صنعت:

۴۸- اگر اسے اپنے لئے یا اپنے اہل وعیال کے لئے ضرورت ہو تو مسجد میں عقد بیع، عقد نکاح اور رجعت کرنا جائز ہے، حنفیہ اور شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے لیکن اگر تجارت کی غرض سے ہو تو یہ مکروہ ہے، اور حنابلہ کے نزدیک معتکف کے لئے خرید فروخت جائز نہیں، مگر اس چیز کے لئے جو اس کے لئے ضروری ہو اور بیع وشراء مسجد سے باہر ہو اور یہ اس کے لئے باہر کھڑا نہ ہو، لیکن اگر وہ اس کے لئے نکلے گا تو تمام حضرات کے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

اور مالکیہ کے نزدیک جائز ہے کہ وہ مسجد کے اندر اپنی مجلس میں اپنا نکاح کرے اور اس شخص کا نکاح کرے جو اس کی ولایت میں ہے، نہ کہیں منتقل ہو، نہ لمبی مدت اس میں صرف کرے ورنہ مکروہ ہوگا[1]۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ مسجد میں سامان کا حاضر کرنا مکروہ تحریمی ہے، اس لئے کہ مسجد اس جیسی چیزوں سے بچائی جاتی ہے[2]۔

۴۹- اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معتکف کے لئے کتابت کرنا مکروہ ہے اگر چہ قرآن ہو یا کوئی علم ہو بشرطیکہ زیادہ ہو، اور اگر تھوڑا ہو تو کوئی حرج نہیں ہے اگر چہ اس کا ترک کرنا ہی بہتر ہے۔

اور ابن وہب سے منقول ہے کہ اس کے لئے ثواب کے واسطے قرآن کا لکھنا جائز ہے، اجرت کے لئے نہیں بلکہ اس مقصد کے لئے کہ جو شخص محتاج ہو وہ اسے پڑھے اور نفع اٹھائے۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد میں سلائی اور کتابت جیسی صنعتیں مکروہ نہیں ہیں جب تک کہ ان کی کثرت نہ ہو اور اگر وہ کثرت سے ایسا کرے تو مسجد کے احترام کی وجہ سے مکروہ ہے، سوائے علم کی کتابت کے کہ اس کی کثرت مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ علم کی تعلیم کی وجہ سے وہ طاعت ہے۔

لیکن اگر سلائی اور خرید فروخت جیسے معاوضات بلاضرورت پیشے کے طور پر اختیار کرلے تو خواہ کم ہی کیوں نہ ہوں مکروہ ہے[3]۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مسجد میں سلائی وغیرہ جیسی صنعت کے ذریعہ کمانا حرام ہے، خواہ یہ عمل کثیر ہو یا قلیل اور محتاج آدمی ایسا کرے یا غیر محتاج سب کا حکم ایک ہے[4]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۸، الدسوقی ۱/ ۵۴۷-۵۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۵۶، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۷-۴۵۸۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۸-۴۴۹، الدسوقی ۱/ ۵۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲، کشاف القناع ۲/ ۳۶۲، المغنی ۳/ ۲۰۹ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۹۔

(۳) الدسوقی ۱/ ۵۴۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۲۔

(۴) الانصاف ۳/ ۳۸۶۔

ج - خاموش رہنا:

۵۰ - حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اعتکاف کی حالت میں خاموشی کو اگر عبادت سمجھ کر اختیار کرے تو یہ مکروہ تحریمی ہے، لیکن اگر اسے عبادت نہ سمجھے تو مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں ہے: ''من صمت نجا''[1] (جو خاموش رہا اس نے نجات پائی)۔

اور غیبت، قبیح شعر پڑھنے اور سامان وغیرہ کی تشہیر سے خاموشی اختیار کرنا واجب ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ خاموشی کے ذریعہ تقرب حاصل کرنا اسلامی شریعت میں نہیں ہے۔ ابن عقیل کہتے ہیں کہ رات تک خاموش رہنا مکروہ ہے اور موفق اور مجد کہتے ہیں کہ ظاہر اخبار سے اس کا حرام ہونا معلوم ہوتا ہے اور ''الکافی'' میں اسے جزم کے ساتھ کہا گیا ہے، صاحب ''الاختیارات'' کہتے ہیں: خاموش رہنے میں تحقیق یہ ہے کہ خاموشی اگر اتنی لمبی ہو کہ واجب کلام بھی چھوٹ جائے تو حرام ہوگی۔ اسی طرح اگر مستحب کلام سے جان بوجھ کر خاموشی اختیار کرے (تو حرام ہے) اور کلام حرام سے خاموشی اختیار کرنا تو واجب ہے اور فضول بات سے خاموشی اختیار کرنا مناسب ہے اور اگر کوئی خاموش رہنے کی نذر مانے تو وہ اسے پورا نہیں کرے گا، اس لئے کہ حضرت علیؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: ''حفظت من النبي ﷺ أنه قال: لا صمات يوم إلى الليل''[2] (میں نے نبی ﷺ سے یہ بات یاد کی کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ دن سے لے کر رات تک خاموش نہ رہا جائے)۔

د - کلام:

۵۱ - معتکف کے لئے مناسب یہ ہے کہ وہ صرف بھلی بات بولے اور قرآن کی تلاوت علم، رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھنے اور ذکر میں مشغول رہے، اس لئے کہ یہ عبادت در عبادت ہے اور مثلاً رسول اللہ ﷺ کی سیرت، انبیاء علیہم السلام کے واقعات اور صالحین کی حکایات کا درس و مذاکرہ کرے۔

حنفیہ کہتے ہیں کہ معتکف کے لئے خیر کی بات کے سوا کوئی بات کرنا مکروہ تحریمی ہے، اور خیر کی بات وہ ہے جس میں گناہ نہیں۔ مالکیہ کے نزدیک ذکر، تلاوت اور نماز کے علاوہ دوسری چیزوں میں مشغول رہنا مکروہ ہے، لیکن ان تین چیزوں کا کرنا مستحب ہے۔

حنابلہ فرماتے ہیں کہ لڑائی جھگڑا اور زیادہ بکواس وغیرہ جیسی لایعنی باتوں سے پرہیز کرنا اس کے لئے مستحب ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه''[1] (آدمی کے اسلام کی خوبی یہ ہے کہ لایعنی باتوں کو

---

(۱) حدیث: ''من صمت نجا...'' کی روایت ترمذی نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مرفوعا کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ہم اسے نہیں جانتے ہیں مگر ابن لہیعہ کے واسطے سے اور ابوعبدالرحمن حبلی ہی عبداللہ بن یزید ہیں، اور منذری نے اسے الترغیب والترہیب میں نقل کیا ہے اور کہا کہ ترمذی نے اسے روایت کیا ہے اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور طبرانی نے روایت کیا ہے اور اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، (سنن ترمذی ۴/ ۶۶۰ طبع استنبول، الترغیب والترہیب ۵/ ۱۷۰ طبع مطبعۃ السعادہ)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۹، کشاف القناع ۲/ ۳۶۲ - ۳۶۳ اور حدیث:

= ''لا صمات يوم إلى الليل...'' کی روایت ابوداؤد نے حضرت علی بن ابی طالبؓ سے کی ہے۔ منذری کہتے ہیں کہ اس کی اسناد میں محمد بن المدنی الجاری ہیں۔ بخاری فرماتے ہیں کہ محدثین ان کے بارے میں کلام کرتے ہیں اور ابن حبان کہتے ہیں کہ انہوں نے جو روایات لی ہیں ان سے بچنا ضروری ہے اور عقیلی نے اس حدیث کو ذکر کیا اور یہ ذکر کیا کہ یحییٰ اس کی متابعت نہیں کرتے، اور صاحب عون المعبود فرماتے ہیں کہ یہ حدیث جابر بن عبداللہ اور انس بن مالک سے مروی ہے اور ان دونوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ثابت ہو اور مناوی نے نووی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس کی اسناد اچھی ہے (عون المعبود ۳/ ۴۷ طبع الہند، فیض القدیر ۶/ ۴۴۳ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) حدیث: ''من حسن إسلام المرء تركه مالا يعنيه...'' کی روایت

چھوڑ دے)، اس لئے کہ وہ غیر اعتکاف میں مکروہ ہے تو اعتکاف میں بدرجۂ اولیٰ مکروہ ہوگا۔

اور خلال نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: وہ حضرات (صحابہ) فضول باتوں کو ناپسند فرماتے تھے اور وہ اللہ کی کتاب کی تلاوت، امر بالمعروف، نہی عن المنکر یا معاش کے سلسلہ میں ضروری باتیں کرنے کے علاوہ کو فضول بات شمار کرتے تھے [1]۔

اور مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک معتکف کے لئے علم کی تدریس، فقہاء کے مناظرے اور اس طرح کے دوسرے ان امور میں مشغول ہونا مکروہ ہے، جو ان عبادات میں سے نہیں ہیں جن کا نفع اس کی ذات کے لئے خاص ہو، اس لئے کہ نبی ﷺ اعتکاف فرماتے تھے اور آپ ﷺ سے اپنی ذات کے ساتھ مخصوص عبادات کے سوا دوسرے امور میں مشغول ہونا منقول نہیں ہے۔

اور مالکیہ میں سے ابن وہب اور حنابلہ میں سے ابو الخطاب کے نزدیک مذکورہ اعمال مستحب ہیں، اس لئے کہ وہ نیکی کے قبیل سے ہیں، بشرطیکہ ان سے طاعت کا قصد کیا جائے فخر و مباہات کا نہیں [2]۔

ھ- خوشبو اور لباس:

۵۲- مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک معتکف کے لئے جائز ہے کہ رات میں یا دن میں طرح طرح کی خوشبو استعمال کرے، مالکیہ کے نزدیک خواہ مرد ہو یا عورت، ان کے مذہب میں مشہور قول یہی ہے۔

اسی طرح مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک ناخن اور مونچھ کا کاٹنا جائز ہے، البتہ مالکیہ نے یہ قید لگائی ہے کہ جب وہ کسی عذر کی وجہ سے نکلے تو مسجد سے باہر یہ کام کرے۔

لیکن سر منڈانے کے بارے میں مالکیہ کہتے ہیں کہ مطلقاً مکروہ ہے الا یہ کہ اسے ضرر لاحق ہو۔

اور شافعیہ نے مزید صراحت کی ہے کہ اصل اباحت کی بنیاد پر اچھے کپڑے پہننا جائز ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ معتکف کے لئے مستحب ہے کہ اونچے (قیمتی) کپڑے استعمال نہ کرے اور اعتکاف سے قبل اس کے لئے جو امور مباح ہیں ان سے لطف اندوز نہ ہو اور خوشبو اس کے لئے مکروہ ہے، امام احمد فرماتے ہیں کہ مجھے یہ پسند نہیں کہ وہ خوشبو استعمال کرے [1]۔

اعتمار

دیکھئے: "عمرۃ"۔

= ترمذی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔ ہم ابو سلمہ عن ابی ہریرہ عن النبی ﷺ کی اس حدیث کو صرف اسی سند سے جانتے ہیں، اور مالک اور ترمذی نے اس کی روایت انہیں کے طریق سے علی ابن الحسین سے مرسلاً کی ہے۔ مؤطا کے محقق محمد فواد عبد الباقی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے بلکہ صحیح ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۶۰۶، ۶۰۹ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، المؤطا للامام مالک ۲/ ۹۰۳ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۴۹-۴۵۰، الدسوقی ۱/ ۵۴۸، الجمل ۲/ ۳۶۴، کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔

(۲) الدسوقی ۱/ ۵۴۸، کشاف القناع ۲/ ۳۶۳-۳۶۴۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۵۴۹، مغنی المحتاج ۱/ ۴۵۴، کشاف القناع ۲/ ۳۶۴۔

اعتمام

دیکھئے: ''عمامہ''۔

اعتناق

دیکھئے: ''معانقہ'' اور ''اعتقاد''۔

اعتیاد

دیکھئے: ''عادت''۔

اعتیاض

تعریف:

۱- اعتیاض کا معنی لغت میں عوض لینا ہے اور استعاضہ کا معنی عوض طلب کرنا ہے[1]۔

اس لفظ کا فقہی استعمال بھی اسی معنی میں ہے اور فقہاء کبھی استعاضہ کا اطلاق عوض لینے پر بھی کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- اعتیاض اس نوعیت کے تصرفات میں سے ہے جو فی الجملہ جواز کے طور پر مشروع ہے، جب کہ وہ ایسے شخص کی طرف سے ہو جو تصرف کا اہل ہو اور ایسی چیز میں ہو جس میں تصرف کرنا اس کے لئے جائز ہے، سوائے ان امور کے جن میں تصرف کرنا خلاف شرع ہے، یا جن کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہے اور اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "يٰأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[2] (اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ لیکن کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے ہو تو کوئی مضائقہ نہیں)۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوْهُنَّ

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ (عوض)۔

(۲) سورۂ نساء ۲۹۔

أُجُورَهُنَّ"(۱) (پھر اگر وہ عورتیں تمہارے لئے دودھ پلا دیں تو تم ان کو اجرت دو)۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ"(۲) (تو دونوں پر کوئی گناہ نہ ہوگا اس میں جس کو دے کر عورت اپنی جان چھڑا لے)، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا"(۳) (تو ان کو مکاتب بنادیا کرو اگر ان میں بہتری پاؤ)، اور نبی ﷺ کا یہ قول ہے: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً"(۴) (مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے سوائے اس صلح کے جو کسی حلال کو حرام یا کسی حرام کو حلال کرے)۔

اور حکمت کا تقاضا ہے کہ باہمی تعاون کی خاطر یہ جائز ہو اور اس لئے بھی کہ انسان کی ضرورت اس چیز کے ساتھ متعلق ہوتی ہے، جو اس کے ساتھی کے پاس ہے اور وہ عوض کے بغیر اسے نہیں دے سکتا، اور لوگوں کی ضرورت کی رعایت عقود کی مشروعیت میں اصل ہے(۱)۔

اور کبھی اس کے بارے میں شرعی احکام پیش آتے ہیں۔ پس عوض لینا کبھی واجب ہوتا ہے، مثلاً اگر ولی یا وصی یا وقف کا نگراں ان چیزوں میں سے کوئی چیز نکالیں جو ان کے قبضہ میں ہے تو ان پر اس کا عوض لینا واجب ہے، اس لئے کہ تبرع ان کے لئے ممنوع ہے(۲)۔

اور کبھی عوض لینا مستحب ہوتا ہے، مثلاً اس پر کسی قسم کھانے والے کی بات کو (عوض لینے کے سلسلہ میں) قبول کرنا جس میں کوئی ضرر نہیں ہے، اس لئے کہ کسی کی قسم پوری کردینا مستحب ہے(۳)، اور کبھی حرام ہوتا ہے، مثلاً شراب اور خنزیر کی قیمت اور زنا کا معاوضہ اور کاہن کی اجرت لینا اور جیسے معصیتوں پر اجرت لینا،(۴) اور اسی طرح ہر وہ معاوضہ جو شارع کے حکم کے خلاف ہو۔

اور جیسے کہ خلع کا بدل لینا اگر شوہر نے اسے مجبور کیا ہو، یعنی اس نے اسے خلع کرنے کے لئے تنگ کیا ہو اور بیوی کی طرف سے کوئی سبب نہ پایا گیا ہو(۵)۔

وہ چیزیں جن میں عوض جاری ہوتا ہے اور اس کے اسباب:

۳- عوض لینا ہر اس چیز میں جاری ہوتا ہے جس کا انسان مالک ہو،

---

(۱) سورۂ طلاق ر۶۔

(۲) سورۂ بقرہ ر۲۲۹۔

(۳) سورۂ نور ر۳۳۔

(۴) حدیث: "الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحلّ حراماً" کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے حضرت عمرو بن عوف مزنیؓ سے کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور حاکم اور ابن حبان نے اس کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے کی ہے۔ اور ترمذی سے اس حدیث کے صحیح قرار دینے میں مناقشہ کیا گیا ہے، اس لئے کہ اس کی اسناد میں کثیر بن عبداللہ ہیں اور وہ بہت ضعیف ہیں۔ اسی طرح حاکم اور ابن حبان کی اسناد میں کثیر بن زید ہیں اور اس کثیر کو نسائی نے ضعیف قرار دیا ہے اور دوسرے لوگوں نے بھی۔
شوکانی نے حدیث کے مختلف طرق کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ مذکورہ احادیث اور طرق میں سے بعض بعض کے شاہد ہیں۔ لہذا اس کی کم سے کم درجے کی حالت یہ ہے کہ وہ متن جس پر تمام سندیں جمع ہیں وہ حسن ہو (تحفۃ الاحوذی ۴ر ۵۸۴-۵۸۵ شائع کردہ المکتبۃ السلفیہ، سنن ابن ماجہ ۲ر ۷۸۸ طبع عیسیٰ الحلبی، المستدرک ۲ر ۴۹، موارد الظمآن رص ۲۹۱ شائع کردہ دار الکتب العلمیہ، نیل الاوطار ۵ر ۳۷۸-۳۷۹ طبع دار الجیل)۔

(۱) منتہی الارادات ۲ر ۱۴۰، ۳۵۰، ۳ر ۱۰۷، منح الجلیل ۲ر ۶۲۴، ۳ر ۳۶۷، بدایۃ المجتہد ۲ر ۶۶ طبع سوم الحلبی، البدائع ۴ر ۱۷۴، المبسوط ۱۵ر ۷۵، الاختیار ۳ر ۵۳، المغنی ۴ر ۵۶۰، نہایۃ المحتاج ۳ر ۶۴، قلیوبی ۳ر ۷۰، الفواکہ الدوانی ۲ر ۲۱۳۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳ر ۳۰۰-۳۰۱، المہذب ۱ر ۳۳۵۔

(۳) منح الجلیل ۲ر ۶۲۴۔

(۴) حاشیہ ابن عابدین ۵ر ۳۶، الشرح الصغیر ۴ر ۱۱۔

(۵) الاختیار ۳ر ۱۵۷۔

خواہ وہ عین ہو یا دین، یا منفعت ہو یا کوئی حق، جب کہ یہ شریعت کے عام قواعد کے موافق ہو۔

عوض دراصل عقود کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، اس لئے کہ عقود ہی ان کے اسباب ہیں اور اصل یہ ہے کہ اسباب پر مسببات مرتب ہوتے ہیں۔

اور عوض لینا اس عقد کے واسطے سے مکمل ہوتا ہے جو فریقین کے درمیان ہوتا ہے اور اس کو عقود معاوضات کہا جاتا ہے جس میں عقد ملک پر مکمل ہوتا ہے، جیسے بیع یا منفعت مکمل ہوتا ہے جیسے کرایہ اور مزدوری اور اسی میں سے بعض وہ ہے جو دوسرے عقود کے ضمن میں پورا ہوتا ہے جیسے صلح اپنے مشہور اقسام کے ساتھ اور جیسے ثواب کا ہبہ کرنا۔

اور عوض لے کر ساقط کرنا بھی اسی میں شامل ہے جیسے خلع اور غلام کو مکاتب بنانا اور ان حقوق کا عوض لینا جو نہ عین ہیں نہ دین اور نہ منفعت، جیسے کہ قصاص کا حق، قرافی کہتے ہیں کہ: مکلف لوگوں کے تصرفات یا تو نقل ہیں یا اسقاط وغیرہ۔

اور نقل کی ایک قسم وہ ہے جو اعیان میں عوض کے ساتھ ہو، جیسے کہ بیع اور قرض یا منافع میں عوض کے ساتھ ہو، جیسے کہ اجارہ اور اسی میں مساقات، مضاربت، مزارعت اور مزدوری داخل ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو بغیر عوض کے ہو جیسے کہ ہدیہ اور وصیتیں...وغیرہ۔

اور اسقاط یا تو عوض کے ساتھ ہوتا ہے، جیسے کہ خلع اور مال لے کر معاف کرنا اور مکاتب بنانا یا بغیر عوض کے ہوتا ہے، جیسے کہ دیون سے بری کرنا...الخ (۱)۔

معاوضات کی اقسام:

۴ - معاوضات کی دو قسمیں ہیں:

الف - معاوضات محضہ، اور یہ وہ ہیں جن میں فریقین کی طرف سے مال مقصود ہوتا ہے، اور مال سے مراد وہ ہے جو منفعت کو بھی شامل ہو، مثلاً بیع، اجارہ۔ ان عقود میں عوض کے فاسد ہونے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔

ب - معاوضات غیر محضہ، اور یہ وہ ہیں جن میں مال صرف ایک جانب سے مقصود ہوتا ہے، جیسے کہ خلع، اس میں عوض کے فاسد ہونے سے عقد فاسد نہیں ہوتا (۱)۔

اور عقود معاوضات (خواہ وہ محضہ ہوں یا غیر محضہ) ان میں سے ہر ایک کے کچھ ارکان اور خاص شرائط ہیں جنہیں ان کے ابواب میں دیکھا جائے۔

عوض لینے کی اجمالی شرائط:

۵ - معاوضات محضہ والے عقود میں فی الجملہ درج ذیل امور کا پایا جانا ضروری ہے:

الف - یہ کہ محل عقد ان چیزوں میں سے ہو جن پر عقد کے تقاضے کی تطبیق ممکن ہو اور وہ اس کی صلاحیت رکھتا ہو کہ عقد کے ذریعہ اس کو حاصل کیا جا سکے، لہذا ایسی چیز کا عوض لینا صحیح نہیں جو محل عقد بننے کے لائق نہ ہو، جیسے کہ مردار اور خون اور نہ معدوم چیز کا معاوضہ لینا صحیح ہوگا جیسے کہ بچہ کا بچہ (جو ابھی پیدا نہیں ہوا ہو)، اور نہ مباح چیزوں کا عوض لینا صحیح ہے، جیسے کہ گھاس، اور نہ معصیتوں پر اجارہ درست ہے، اسی طرح اس جیسی دوسری چیزیں۔

ب - یہ کہ محل عقد ایسے غرر سے خالی ہو جو نزاع اور اختلاف کا

---

(۱) الذخیرۃ ص ۱۵۱-۱۵۲ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف کویت، المنثور فی القواعد ۳/ ۲۲۷-۲۲۸ شائع کردہ وزارۃ الاوقاف کویت۔

(۱) المنثور فی القواعد ۲/ ۴۰۳، ۳/ ۱۸۵-۱۸۶، إعلام الموقعین ۲/ ۳۔

باعث بن سکتا ہو، لہذا قبضہ سے نکلا ہوا یا بھاگا ہوا اونٹ اور پانی میں مچھلی پر اور فضا میں پرندہ پر عقد معاوضہ کرنا جائز نہیں، اور اسی طرح کی دوسری اشیاء۔

ج - یہ کہ عقد، ربا سے خالی ہو۔

گذشتہ تمام مسائل میں معاوضہ اور جس کا وہ معاوضہ ہے دونوں کا حکم یکساں ہے [۱]۔

اس کی تفصیل اور فروع وجزئیات پر تطبیق میں فقہاء کے درمیان اختلاف کا ہونا اور ان کی آراء کا الگ ہونا یقینی ہے، چنانچہ کاسانی فرماتے ہیں: مطلق معاوضات میں عوض کبھی عین ہوتا ہے اور کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی منفعت ہوتا ہے، لیکن بعض حالات میں بعض عوض میں قبضہ شرط ہوتا ہے اور بعض حالات میں شرط نہیں ہوتا [۲]۔

مثلاً اموال میں عمدگی کی صفت کا عوض لینا جائز ہے، لیکن اموال ربویہ میں خلاف عقل یہ ساقط ہے [۳]، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد وارد ہے: "جیدھا و ردیئھا سواء" [۴] (ان کا عمدہ اور گھٹیا دونوں برابر ہے)، اس لئے اموال ربویہ کے علاوہ اصل کی

---

(۱) البدائع ۵/ ۱۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵-۶، الہدایہ ۳/ ۶۱، ۲۳۱، ۲۴۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۱۲۵ طبع سوم الحلبی، منح الجلیل ۲/ ۴۷۸-۴۷۹، ۳/ ۴۷۸ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب ۱/ ۲۶۸ اور اس کے بعد کے صفحات، ۳۰۱، المغنی ۴/ ۲۲۱، ۲۸۳، منتہی الارادات ۲/ ۳۵۱۔

(۲) البدائع ۶/ ۴۲۔

(۳) البدائع ۶/ ۴۳، المغنی ۴/ ۴۲۔

(۴) حدیث: "جیدھا و ردیئھا سواء" کو زیلعی نے نصب الرایہ میں نقل کیا ہے اور اسے غریب قرار دیا ہے اور کہا: اس کے معنی ابوسعید کی حدیث کے اطلاق سے ماخوذ ہے اور حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أن رسول اللہ ﷺ استعمل رجلاً علی خیبر فجاءہ بتمر جنیب، فقال رسول اللہ ﷺ أکل تمر خیبر ھکذا؟ قال: لا واللہ یا رسول اللہ إنا لنأخذ الصاع من ھذا

بنیاد پر متقوم باقی رہے گا۔

۶ - لیکن معاوضات غیر محضہ میں چشم پوشی برتی جاتی ہے جو ان کے علاوہ میں نہیں برتی جاتی اور اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

الف - شرح منتہی الارادات میں ہے کہ خلع اس چیز پر صحیح ہے جس کا جہالت یا دھوکہ کی وجہ سے مہر بننا صحیح نہیں، اس لئے کہ خلع میں بضع میں اپنے (ثابت شدہ) حق کو ساقط کرنا ہوتا ہے اور ساقط کرنے میں چشم پوشی چلتی ہے، منح الجلیل میں اسی کے مثل ہے [۱]۔

ب - تکملۃ فتح القدیر کے حاشیہ پر "العنایۃ" میں آیا ہے کہ ہبہ میں عوض کی شرط میں سے یہ نہیں ہے کہ وہ شئی موہوب کے برابر ہو بلکہ قلیل وکثیر اور ہم جنس اور خلاف جنس سب برابر ہیں، اس لئے کہ وہ معاوضہ محضہ نہیں ہے، لہذا اس میں ربا متحقق نہ ہوگا [۲]۔

اور الدسوقی علی الشرح الکبیر میں ہے: ہبہ کا بدلہ دینا، اس کے عوض کی جہالت اور اس کی مدت کی جہالت کے باوجود جائز ہے [۳]۔

ج - ابن القاسم نے کہا ہے کہ غرر کے ساتھ عقد کتابت جائز ہے، جیسے بھاگا ہوا غلام یا جانور اور وہ پھل جو قابل انتفاع نہیں ہوا ہو [۴]۔

۷ - اور حقوق کا عوض لینے میں درج ذیل امور کی رعایت ضروری

= بالصاعین، والصاعین بالثلاثۃ، فقال رسول اللہ ﷺ: لا تفعل، بع الجمع بالدراھم ثم ابتع بالدراھم جنیباً" (رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو خیبر کا عامل بنایا، تو وہ آپ ﷺ کے پاس عمدہ کھجور لے کر آیا، رسول اللہ ﷺ نے پوچھا: کیا خیبر کی تمام کھجوریں ایسی ہی ہیں؟ انہوں نے کہا: نہیں، اے اللہ کے رسول! ہم دو صاع دے کر ایسی ایک صاع، اور تین صاع دے کر دو صاع حاصل کرتے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا مت کرو، سب کو درہم سے بیچو، پھر درہم سے عمدہ کھجور خریدو) (نصب الرایہ ۴/ ۳۷، فتح الباری ۴/ ۳۹۹-۴۰۰ طبع السلفیہ)۔

(۱) منتہی الارادات ۳/ ۱۱۲، منح الجلیل ۲/ ۱۸۴۔

(۲) العنایہ بہامش فتح القدیر ۷/ ۵۰۴۔

(۳) الدسوقی ۴/ ۱۱۶۔

(۴) منح الجلیل ۴/ ۶۰۷۔

ہے:

الف- اللہ تعالیٰ کے حق کا عوض لینا جائز نہیں، مثلاً حد زنا اور حد شرب خمر (۱)۔

ب- دوسرے کے حق کا عوض لینا جائز نہیں، جیسے کہ چھوٹے بچے کا نسب (۲)۔

ج- جمہور فقہاء (حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ) کی رائے یہ ہے کہ ان حقوق کا عوض لینا جائز نہیں جو ازالہ ضرر کے لئے ثابت ہیں اور یہ وہ حقوق ہیں، جنہیں حنفیہ کے نزدیک حقوق مجردہ کہا جاتا ہے، جیسے کہ حق شفعہ اور بیوی کا اپنی باری اپنی کسی سوکن کو ہبہ کرنا اور مالکیہ کے نزدیک یہ جائز ہے (۳)، دیکھئے: "إسقاط"۔

بحث کے مقامات:

۸- عوض لینے کا ذکر فقہ کے بہت سے ابواب میں آتا ہے، مثلاً بیع، اجارہ، صلح، ہبہ اور خلع۔

(۱) الہدایہ ۳/ ۱۹۴، کشاف القناع ۳/ ۴۰۰-۴۰۱۔

(۲) الہدایہ ۳/ ۱۹۴، البدائع ۶/ ۴۸-۴۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۴-۱۵، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۱۲، کشاف القناع ۳/ ۴۰۱، نہایۃ المحتاج ۵/ ۲۱۷، ۶/ ۳۸۲، منتہی الإرادات ۳/ ۱۰۴، فتح العلی المالک ۱/ ۳۰۷، ۳۱۳۔

أعجمی

تعریف:

۱- أعجمی وہ ہے جو فصاحت سے بات نہ کر سکے، خواہ وہ عجم کا آدمی ہو یا عرب کا، اور عجمی وہ ہے جو عرب کی جنس سے نہ ہو، خواہ وہ فصیح ہو یا غیر فصیح، اور اصل لفظ: أعجم ہے اور یہ وہ ہے جو فصیح نہ ہو خواہ عربی ہو، پس أعجمی میں یائے نسبتی تاکید کے لئے ہے، اس کی جمع "أعجمیون" ہے، اور عام طور پر اس کا اطلاق غیر عربی پر ہوتا ہے یعنی جو عربی کے علاوہ دنیا کی دوسری زبانیں بولتا ہو (۱)، فقہاء بھی اس لفظ کو انہیں دونوں لغوی معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔

۲- متعلقہ الفاظ:

الف- أعجم:

أعجم کا ایک معنی وہ انسان اور حیوان بھی ہے جو نہ بولے اور اس کی مؤنث عجماء ہے۔

ب- لحان:

وہ عربی شخص جو بات کرنے میں صحت برقرار نہ رکھ سکتا ہو (۲)۔

(۱) المصباح المنیر، المغرب: مادہ (عجم)۔

(۲) الکلیات لابی البقاء، لسان العرب، المحیط: مادہ (لحن)۔

اجمالی حکم:

٣- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اعجمی اگر اچھی طرح عربی بول سکتا ہو، تو اس کے لئے دوسری زبانوں میں تکبیر کہنا کافی نہیں ہوگا اور دلیل یہ ہے کہ نصوص نے اسی لفظ کا حکم دیا ہے اور وہ عربی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ السلام نے اس سے عدول نہیں کیا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر چہ وہ اچھی عربی بولتا ہو پھر بھی غیر عربی میں تکبیر اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى"[1]۔

اور غیر عربی میں تکبیر کہنے والے نے بھی اپنے رب کا ذکر کیا، لیکن اس کے لئے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

لیکن اگر اعجمی عربی میں اچھی طرح تلفظ نہ کرسکتا ہو اور اس کے بولنے پر قادر نہ ہو، تو جمہور فقہاء کے نزدیک اس کے لئے اپنی زبان میں عربی سے اس کے معانی کا ترجمہ کرنے کے بعد تکبیر کہنا کافی ہے، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، خواہ وہ کوئی بھی زبان ہو، اس لئے کہ تکبیر اللہ تعالیٰ کا ذکر ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر ہر زبان میں حاصل ہوتا ہے، لہذا غیر عربی زبان، عربی کا بدل ہے، لیکن اس پر اس کا سیکھنا لازم ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ عربی میں تکبیر کہنے سے عاجز ہو تو اس سے ساقط ہوجائے گی اور اس کی طرف سے نماز میں داخل ہونے کی نیت کافی ہوجائے گی[2]، نماز کے تمام اذکار یعنی تشہد، قنوت، دعاء اور رکوع وسجود کی تسبیحات میں یہی اختلاف ہے۔

٤- اور قرآن کی قرأت کے بارے میں جمہور کا مسلک یہ ہے کہ غیر عربی میں اس کی تلاوت جائز نہیں، بخلاف امام ابوحنیفہ کے اور قول معتمد یہ ہے کہ انہوں نے اپنے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کرلیا تھا، اور عدم جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا"[1] (بے شک ہم نے اتارا ہے قرآن عربی زبان میں)۔

اور عدم جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کا لفظ اور معنی دونوں معجزہ ہے، پس اگر اسے بدل دیا جائے تو وہ اپنے نظم سے نکل جائے گا اور قرآن باقی نہیں رہے گا، بلکہ وہ اس کی تفسیر ہوجائے گی۔ یہ حکم تو نماز میں ہے، اور غیر نماز میں بھی یہی حکم ہے، لہذا قرآن کے معانی کا ترجمہ پڑھا جائے تو اس کو قرآن نہیں کہا جائے گا[2]۔

اس کی تفصیل "صلاۃ" اور "قراءۃ" کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

بحث کے مقامات:

٥- فقہاء ان مسائل کی تفصیل تکبیر تحریمہ اور نماز میں قرآن کی قراءت پر کلام کرتے ہوئے ذکر کرتے ہیں، اور غیر عربی میں طلاق دینے کے مسئلہ سے وہ اس کے باب میں بحث کرتے ہیں اور عجمی زبان میں گواہی دینے کی بحث "شہادت" کے ذیل میں کرتے ہیں۔

أعذار

دیکھئے: "عذر"۔

(١) سورۂ اعلیٰ ر ١٥۔

(٢) الفتاویٰ الہندیہ ١/ ٦٩ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الحطاب ١/ ٥١٥ طبع النجاح، الدسوقی ١/ ٢٣٣، القلیوبی ١/ ١٤٣، ١٤٨ طبع الحلبی، المغنی ١/ ٤٦٢ طبع الریاض۔

(١) سورۂ یوسف ر ٢۔

(٢) الفتاویٰ الہندیہ ١/ ٦٩، الحطاب ١/ ٢٣٧، القلیوبی ١/ ١٥١، المغنی ١/ ٤٨٦۔

إعذار

تعریف:

۱ - لغت میں إعذار کا ایک معنی مبالغہ ہے، کہا جاتا ہے: "أعذر في الأمر"، یہ اس وقت بولتے ہیں جب کوئی کسی معاملے میں مبالغہ کرے، اور عربی مثل ہے: "أعذر من أنذر"، یہ اس شخص کے لئے کہا جاتا ہے جو کسی خوفناک امر سے ڈرائے خواہ وہ ڈرے یا نہ ڈرے، اور أعذر کا معنی عذر والا ہوگیا بھی آتا ہے، اسی معنی میں ان کا یہ قول ہے: "أعذر من أنذر"، اور "عذرت الغلام والجارية عذراً" کا معنی ہے میں نے غلام اور باندی کا ختنہ کیا، "فهو معذور" (تو وہ مختون ہے)، اور أعذرته اس مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور إعذار اس کھانے کو بھی کہتے ہیں جو کسی پیش آنے والی خوشی کے موقع پر بنایا جاتا ہے، اور کہا جاتا ہے کہ وہ خاص طور پر ختنہ کا کھانا ہے، اور وہ مصدر ہے اسی نام سے موسوم ہے، کہا جاتا ہے: "أعذر إعذاراً" جب کہ وہ خاص کھانا بنائے۔

اور اس کا اصطلاحی معنی بھی سابقہ معانی سے الگ نہیں ہے۔

ابن سہل کہتے ہیں: إعذار، عذر میں مبالغہ کرنا ہے، اور اسی مفہوم میں ہے: "أعذر من أنذر" یعنی جس نے تمہاری طرف آگے بڑھ کر تمہیں ڈرایا اس نے إعذار میں مبالغہ کیا، اور اسی معنی میں قاضی کا إعذار ہے یعنی کسی شخص پر ایسا حق ثابت ہو جو اس سے وصول کیا جائے گا تو قاضی اسے اس شخص کے بارے میں جو اس کے خلاف اس حق کی گواہی دے إعذار اور آگاہ کرے گا[1]۔

متعلقہ الفاظ:

الف - إنذار:

۲ - إنذار کا معنی پہنچانا ہے، اور اکثر اسے ڈرانے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ"[2] (اور آپ ان کو ایک قریب آنے والی مصیبت کے دن سے ڈرایئے)، یعنی ان لوگوں کو اس دن کے عذاب سے ڈرا دیجئے[3]، پس یہ إعذار کے ساتھ اس بات میں جمع ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں ڈرانے کے ساتھ پہنچانے کا مفہوم پایا جاتا ہے، لیکن إعذار میں مبالغہ ہے۔

ب - إعلام:

۳ - إعلام: أعلم کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أعلمته الخبر" یعنی میں نے اسے خبر سے آگاہ کر دیا۔

پس یہ إعذار کے ساتھ اس بات میں جمع ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں متعارف کرانا ہے، لیکن إعذار میں مبالغہ ہے۔

ج - إبلاغ:

۴ - إبلاغ أبلغ کا مصدر ہے اور اس سے اسم بلاغ ہے اور وہ پہنچانے کے معنی میں ہے، کہا جاتا ہے: "أبلغته السلام" یعنی میں

---

(۱) المصباح المنیر، تبصرۃ الحکام ہامش فتح العلی المالک ۱/ ۱۴۶، تہذیب الفروق ۴/ ۱۳۹۔

(۲) سورۂ غافر/ ۱۸۔

(۳) المصباح المنیر: مادہ (نذر)۔

نے اسے سلام پہنچایا، پس وہ اعذار کے ساتھ اس بات میں جمع ہوتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں اس چیز کا پہنچانا ہے جس کا ارادہ کیا جائے، لیکن اعذار میں مبالغہ ہے۔

د- تحذیر:

۵- تحذیر کا معنی کسی کام کے کرنے سے ڈرانا ہے، کہا جاتا ہے: "حذرته الشيء فحذره" جب کہ تم اسے کسی چیز سے ڈراؤ اور وہ اس سے ڈر جائے، پس وہ اعذار کے ساتھ ڈرانے میں جمع ہوتا ہے، اور اعذار اس اعتبار سے منفرد ہے کہ وہ عذر کو ختم کرنے کے لئے آتا ہے [۱]۔

ھ- إمہال:

۶- إمہال لغت میں أمهل کا مصدر ہے، اس کا معنی مؤخر کرنا ہے، اور اصطلاح میں بھی وہ اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور اس کے اور اعذار کے درمیان فرق یہ ہے کہ اعذار کبھی مدت مقرر کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا ہے، اور إمہال مدت مقرر کرنے کے ساتھ ہی ہوتا ہے (۲)، اسی طرح إمہال میں مبالغہ کا لحاظ نہیں ہوتا ہے۔

و- تلوم:

۷- لغت میں تلوم کا معنی انتظار کرنا اور ٹھہرنا ہے، اس کا اصطلاحی معنی بھی یہی ہے، اس لئے کہ فقہاء کے نزدیک اس سے مراد کسی معاملے کا فوراً نہ ہونا ہے بلکہ انتظار کا اطلاق ہر معاملے میں اس کے مناسب معنی پر ہوتا ہے [۳]۔

(۱) المصباح المنیر۔
(۲) المصباح المنیر۔
(۳) المصباح المنیر۔

اور اس بحث میں کلام اس اعذار کے ساتھ خاص ہے جو عذر کے ختم کرنے میں مبالغہ کے معنی میں ہے، اور ختنہ یا اس کھانے کے معنی میں جو کسی پیش آنے والی خوشی کے موقع پر بنایا گیا ہو تو ان دونوں موضوع پر کلام کے لئے دیکھا جائے (ختان اور ولیمہ) کی اصطلاح۔

شرعی حکم:

۸- اعذار کے مواقع متعدد ہیں اور اس کا کوئی ایک حکم نہیں ہے جو ان سب کو جامع ہو، لیکن وہ فی الجملہ مطلوب ہے، اور اس کا حکم اس کے متعلق کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، چنانچہ بعض فقہاء بعض مواقع پر اسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض فقہاء اسے مستحب سمجھتے ہیں اور بعض اسے ممنوع قرار دیتے ہیں، تفصیل درج ذیل ہے۔

مشروعیت کی دلیل:

۹- اعذار کی مشروعیت کے سلسلہ میں اصل سورۂ اسراء میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً" [۱] (اور ہم سزا نہیں دیتے جب تک کسی رسول کو نہیں بھیج لیتے)، اور سورۂ نمل میں ہدہد کے قصے میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ" [۲] (میں اس کو سخت سزا دوں گا یا اس کو ذبح کر ڈالوں گا یا وہ کوئی صاف حجت میرے سامنے پیش کرے)۔

پہلی آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی امت کو عذاب سے اس وقت تک ہلاک نہیں کرتا جب تک کہ ان کے پاس رسول بھیج کر انہیں ڈرانہ دے اور (حقیقت سے) باخبر نہ کردے، اور جسے دعوت نہیں پہنچی وہ عذاب کا مستحق نہیں ہے۔

(۱) سورۂ اسراء/ ۱۵۔
(۲) سورۂ نمل/ ۲۱۔

اور دوسری آیت سے استدلال کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ امام پر واجب ہے کہ وہ اپنی رعیت کا عذر قبول کرے اور ان کے پوشیدہ اعذار کی بنیاد پر ان کے ظاہر حال میں سزا کو ان سے دفع کرے، اس لئے کہ ہدہد نے جب حضرت سلیمان علیہ السلام سے معذرت کی تو آپ نے اسے سزا نہیں دی[۱]۔

ردّت میں إعذار (توبہ کرانا):

۱۰- ردّۃ (ارتداد): اسلام سے قولاً یا فعلاً پھر جانا ہے (یعنی اسلام کو ترک کردینا ہے)، کن اعمال کی بنا پر ارتداد ہوتا ہے اور کن اعمال سے ارتداد نہیں ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جسے ''إسلام'' اور ''ردۃ'' کے عنوان کے تحت دیکھا جائے۔

مرتد سے توبہ طلب کرنے کا حکم:

۱۱- حنفیہ کا مذہب، شافعیہ کا ایک قول اور امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مرتد سے توبہ طلب کرنا مستحب ہے واجب نہیں، چنانچہ حنفیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص مرتد ہوجائے، مذہب (حنفی) کی رو سے اس پر اسلام پیش کرنا مستحب ہے اور اس کے شبہ کا ازالہ کیا جائے گا اس کو قید کرکے رکھنا واجب ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ تین دنوں تک اس کو قید میں رکھنا مستحب ہے، روزانہ اس پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ غور وفکر کرنے کے لئے مہلت طلب کرے، اور اس پر اسلام پیش کرنے اور اس کے شبہ کا ازالہ کرنے کے بعد اگر وہ مہلت طلب نہ کرے تو اسے اسی وقت قتل کردیا جائے گا لیکن اگر اس کے اسلام قبول کرنے کی امید ہو تو اسے مہلت دی جائے گی، یہ مہلت دینا ایک قول کے مطابق واجب ہے اور ایک قول کے مطابق مستحب ہے، یہی ظاہر روایت ہے۔

(۱) تفسیر القرطبی ۱۰/ ۲۳۱-۲۳۲، ۱۳/ ۱۸۹، تہذیب الفروق ۴/ ۱۲۹۔

اور اگر وہ دوبارہ مرتد ہوجائے پھر توبہ کرلے تو امام اس کی پٹائی کرے گا اور اس کو چھوڑ دے گا، اور اگر سہ بارہ مرتد ہوجائے تو امام اس کی سخت پٹائی کرے گا اور اس وقت تک قید کرکے رکھے گا جب تک کہ اس پر توبہ کے آثار ظاہر نہ ہوں اور یہ نہ محسوس ہو کہ وہ مخلص ہے، پھر اسے رہا کردیا جائے گا، پھر اگر وہ ایسا کرے تو اس کے ساتھ ایسا ہی سلوک کیا جائے گا۔

لیکن ابن عابدین نے فتاوی خانیہ کے کتاب الحدود کے آخر سے بلخی کی طرف منسوب جو قول نقل کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے بلا توبہ طلب کئے قتل کیا جائے گا، اس لئے کہ حدیث ہے: "من بدل دينه فاقتلوه"[۱] (جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کردو)، اور اس پر اسلام پیش کرنے سے قبل اسے قتل کرنا مکروہ تنزیہی ہے، پس اگر اسلام پیش کرنے سے قبل اسے قتل کردیا تو ضمان نہیں ہے، اس لئے کہ کفر اس کے قتل کو مباح کرنے والا ہے۔

جو لوگ کہتے ہیں کہ توبہ طلب کرنا واجب نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "من بدل دينه فاقتلوه" (جو شخص اپنا دین بدل دے اسے قتل کردو) اور آپ ﷺ نے اس سے توبہ طلب کرنے کا ذکر نہیں فرمایا۔

مالکیہ کا مذہب اور شافعیہ کا معتمد قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد سے توبہ طلب کرنا واجب ہے، جب تک اس سے توبہ طلب نہ کی جائے اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اور مالکیہ، حنابلہ اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے توبہ طلب کرنے کی مدت تین دن تین رات ہے، اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا قول ہے کہ اس سے ایک دن میں تین مرتبہ توبہ طلب کی جائے گی، اور مالکیہ نے فرمایا کہ تین دن ثبوت کے

(۱) حدیث: "من بدل دينه فاقتلوه" کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۱۴۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

دن سے ہے، کفر کے دن سے نہیں، اور حاکم کے پاس مقدمہ پیش کئے جانے کا دن شمار نہیں کیا جائے گا، اگر ثبوت طلوع فجر کے بعد ہو تو ثبوت کا دن بھی اس میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور اسے بھوکا پیاسا رکھنے کی اور کسی بھی دوسری قسم کی سزا نہیں دی جائے گی، اگر چہ وہ توبہ نہ کرے، اور اگر توبہ کر لے تو اسے چھوڑ دیا جائے، اور اگر توبہ نہ کرے تو اسے قتل کر دیا جائے، اور شافعیہ کا ایک قول ہے کہ مرتد سے توبہ طلب کئے بغیر اسے فی الفور قتل کیا جائے گا۔

وجوب کے قائلین کی دلیل:

۱۲ - جو حضرات توبہ طلب کرنے کو واجب کہتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے: "إن النبي ﷺ أمر أن يستتاب المرتد"[1] (نبی ﷺ نے مرتد سے توبہ طلب کرنے کا حکم دیا)۔

اور دوسری دلیل امام مالک کی وہ روایت ہے جسے انہوں نے مؤطا میں عبد الرحمن بن محمد بن عبد اللہ بن عبد القاری سے، انہوں نے اپنے والد (محمد بن عبد اللہ) سے یہ روایت کیا کہ حضرت عمرؓ کے سامنے حضرت ابو موسیٰؓ کی طرف سے ایک آدمی آیا تو حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا کہ کیا تمہارے پاس دور کی کوئی (نئی) خبر ہے؟ تو انہوں نے کہا: ہاں، ایک شخص اسلام قبول کرنے کے بعد کافر ہو گیا، حضرت عمرؓ نے ان سے پوچھا: تم لوگوں نے اس کے ساتھ کیا سلوک کیا؟ انہوں نے کہا کہ ہم نے اس کو قریب کیا پھر اس کی گردن مار دی، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم لوگوں نے ایسا کیوں نہیں کیا کہ اسے تین دنوں تک قید کر کے رکھتے اور روزانہ چپاتی کھلاتے اور اس سے توبہ طلب کرتے، شاید کہ وہ توبہ کر لیتا یا اللہ کے حکم کی طرف رجوع کر لیتا، اے اللہ! بیشک میں (اس واقعہ میں) حاضر نہ ہوا اور مجھے یہ خبر پہنچی تو میں اس پر راضی نہ ہوا۔

اور اگر مرتد سے توبہ طلب کرنا واجب نہ ہوتا تو حضرت عمرؓ قتل کرنے والوں کے فعل سے براءت ظاہر نہ کرتے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اسے ٹھیک کرنا ممکن ہے تو اس کی اصلاح کی کوشش سے قبل اسے ضائع کر دینا جائز نہ ہوگا جیسے کہ ناپاک کپڑا، اور رسول اللہ ﷺ کے قول: "من بدل دينه فاقتلوه" میں جو اس کے قتل کا حکم ہے اس سے مراد توبہ طلب کرنے کے بعد اسے قتل کرنا ہے[1]۔

مرتد عورت سے توبہ طلب کرنا:

۱۳ - شافعیہ اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ مرتد مرد یا عورت کے قتل کے واجب ہونے میں مردوں وعورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے بشرطیکہ توبہ طلب کرنے کے وجوب یا اس کے استحباب کے سلسلہ میں گذشتہ تفصیل کے مطابق ان سے توبہ کا مطالبہ ہوا اور وہ اسلام کی طرف نہ لوٹیں، یہ حضرت ابو بکر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے، حسن، زہری، نخعی، مکحول، حماد، لیث اور اوزاعی اسی کے قائل ہیں، انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے قول: "من بدل دينه فاقتلوه" سے استدلال کیا ہے، اور حضرت علی، حسن اور قتادہ سے یہ مروی ہے کہ عورت باندی بنائی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ حضرت ابو بکرؓ نے بنی حنیفہ کی عورتوں کو باندی بنایا تھا۔

---

(۱) حدیث: "أن النبي ﷺ أمر أن يستتاب المرتد" کی روایت دار قطنی (۳/ ۱۱۹ طبع دار المحاسن) نے حضرت جابرؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ارتدت امرأة عن الإسلام فأمر رسول الله ﷺ أن يعرضوا عليها الإسلام"، اور ابن حجر نے التلخیص (۴/ ۴۹ طبع دار المحاسن) میں اسے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۳/ ۲۸۶، الشرح الکبیر والدسوقی ۴/ ۳۰۴، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۷، المغنی ۸/ ۱۲۴، ۱۲۵۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتد عورت کو قید اور مار کے ذریعہ اسلام پر مجبور کیا جائے گا اور قتل نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لا تقتلوا امرأة"(۱) (کسی عورت کو قتل نہ کرو)۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اسے اصلی کفر کی وجہ سے قتل نہیں کیا جاتا ہے، لہذا بعد میں طاری ہونے والے کفر کی بناپر بھی قتل نہیں کیا جائے گا، اور مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسلام کی طرف رجوع نہ کرے تو اسے قتل کردیا جائے گا، لیکن قتل سے قبل ایک حیض کے ذریعہ رحم کا خالی ہونا معلوم کیا جائے گا اس اندیشہ سے کہ وہ حاملہ ہو، پس اگر توبہ طلب کئے جانے کے زمانے میں اسے حیض آجائے تو توبہ کے مکمل ہونے کا انتظار کیا جائے گا، پس دونوں مدتوں میں سے مختصر مدت کا انتظار کیا جائے گا، اور اگر اسے حمل ظاہر ہوجائے تو وضع حمل تک اسے مؤخر کیا جائے گا(۲)۔

اور مذکورہ بالا تفصیل کا تقاضا یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرتدہ سے توبہ طلب کی جائے گی، اگر وہ اسلام کی طرف رجوع کرلے تو ٹھیک ورنہ اسے قتل کردیا جائے گا، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے قید اور مار پیٹ کے ذریعہ اسلام کی طرف رجوع کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

(۱) حدیث: "لا تقتلوا امرأة" کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان" (فتح الباری ۱۴۸/۶ طبع السلفیہ)۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۱۷۷/۴، المغنی ۱۲۳/۸ طبع الریاض، الشرح الکبیر ۳۰۴/۴، معین الحکام رص ۲۲۸۔ اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ دوسرے مذاہب کے قواعد اس جیسے حکم کے خلاف نہیں ہیں، اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ عورت پر حد قائم کرنے سے قبل اس کی تحقیق کرلینا مناسب ہے کہ عورت حمل سے خالی ہے۔

جہاد میں اسلام کی دعوت کا پہنچانا:

۱۴- حربی وہ کفار ہیں جو بلاد کفر میں مقیم ہوں اور مسلمانوں کے ساتھ ان کی کوئی صلح نہ ہو(۱)، پس یہی وہ لوگ ہیں جن سے باتفاق فقہاء جنگ کی جائے گی، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لاَ تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ"(۲) (اور ان سے لڑو یہاں تک فساد (عقیدہ) باقی نہ رہ جائے اور دین سارا کا سارا اللہ ہی کے لئے ہوجائے)۔

اور ان سے جنگ کرنے کی شرط ان تک دعوت کا پہنچانا ہے، لہذا اس سے قبل ان سے جنگ کرنا جائز نہیں، اور یہ ایسا معاملہ ہے جس پر مسلمانوں کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلاً"(۳) (اور ہم کبھی سزا نہیں دیتے جب تک کہ کسی رسول کو بھیج نہیں لیتے)، لیکن اگر ان سے بار بار جنگ ہو تو کیا انہیں ہر بار دعوت دینا واجب ہے؟ تو جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ہر بار دعوت دینا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

کاسانی لکھتے ہیں: لڑائی کی حالت میں اور دشمن سے مڈبھیڑ کے وقت مجاہدین پر پہلے کیا کرنا واجب ہے تو اس معاملہ میں دو صورتیں ہوں گی: یا تو انہیں دعوت پہنچ چکی ہوگی یا نہیں پہنچی ہوگی، پس اگر ان تک دعوت نہ پہنچی ہو تو ان پر ضروری ہے کہ پہلے زبان سے اسلام کی طرف دعوت کی ابتداء کریں، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "اُدْعُ إِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِيْ هِيَ أَحْسَنُ"(۴) (آپ اپنے رب کی راہ کی طرف حکمت

(۱) المصباح المنیر۔

(۲) سورۂ انفال/۳۹۔

(۳) سورۂ اسراء/۱۵۔

(۴) سورۂ نحل/۱۲۵۔

اور اچھی نصیحت کے ذریعہ بلایئے اور ان سے اچھے طریقے پر بحث کیجئے)، دعوت سے قبل ان کے لئے جنگ کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ محض عقل کی بنیاد پر ایمان لانا دعوت کے پہنچنے سے قبل اگرچہ ان پر واجب ہے اور ایمان سے باز رہنے کی وجہ سے وہ قتل کے مستحق ہیں، لیکن اللہ تبارک وتعالی نے رسول علیہ السلام کو بھیجنے اور ان تک دعوت کے پہنچنے سے قبل اپنے فضل واحسان کی وجہ سے ان سے جنگ کرنے کو حرام قرار دیا ہے تاکہ ان کا عذر بالکلیہ ختم ہوجائے، اگرچہ حقیقت میں ان کے پاس کوئی عذر نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی نے وہ عقلی دلائل قائم کردیئے ہیں کہ اگر وہ ان پر صحیح طور پر غور وفکر کریں اور سوچیں تو وہ اپنے اوپر اللہ تعالی کا حق پہچان لیں لیکن اللہ تعالی نے رسولوں (علیہم الصلاۃ والسلام) کو بھیج کر ان پر فضل فرمایا تاکہ ان کے لئے عذر کا شبہ باقی نہ رہے اور وہ یہ نہ کہہ سکیں: "رَبَّنَا لَو لاَ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُوْلاً فَنَتَّبِعَ آيَاتِکَ"[1] (اے ہمارے رب آپ نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہیں بھیجا تھا کہ ہم آپ کے احکام پر چلتے)، اگرچہ حقیقت میں انہیں یہ کہنے کا بھی حق نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قتال بذات خود فرض نہیں ہے بلکہ اسلام کی طرف دعوت دینے کے لئے ہے۔

اور دعوتیں دو قسم کی ہیں: ایک دعوت ہاتھ کے ذریعہ ہے اور وہ جنگ ہے، اور دوسری دعوت بیان یعنی زبان کے ذریعہ ہے، اور یہ تبلیغ کے ذریعہ ہے، اور دوسری دعوت پہلی کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے، اس لئے کہ جنگ میں جان، نفس اور مال کو خطرہ میں ڈالنا ہوتا ہے اور تبلیغ والی دعوت میں ان میں سے کوئی خطرہ نہیں ہوتا، پس اگر دونوں میں سے آسان دعوت کے ذریعہ مقصد حاصل ہوسکتا ہو تو اسی سے ابتدا کرنا لازم ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان تک دعوت نہ پہنچی ہو، اور اگر انہیں دعوت پہنچ چکی ہو تو تجدید دعوت کے بغیر ان کے لئے جنگ شروع کرنا جائز ہے، اس بنا پر جسے ہم نے بیان کردیا کہ حجت لازم ہے اور حقیقت میں عذر ختم ہے، اور عذر کا شبہ ایک مرتبہ تبلیغ کردینے کی وجہ سے ختم ہوگیا، لیکن اس کے باوجود افضل یہ ہے کہ وہ تجدید دعوت کے بعد ہی جنگ کا آغاز کریں، اس لئے کہ فی الجملہ قبولیت کی امید ہے اور روایت ہے کہ: "أن رسول اللهﷺ لم يكن يقاتل الكفرة حتى يدعوهم إلى الإسلام"[1] (رسول اللہ ﷺ کافروں سے اس وقت تک جنگ نہیں کرتے تھے جب تک کہ وہ انہیں اسلام کی دعوت نہ دیتے)، جب کہ آپ ﷺ انہیں پہلے بار بار دعوت دے چکے ہوتے تھے، اس سے پتہ چلا کہ تجدید دعوت سے ابتداء کرنا افضل ہے، پھر اگر مسلمان انہیں اسلام کی دعوت دیں تو اگر وہ مسلمان ہوجائیں تو ان سے جنگ نہیں کریں گے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا قول ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا مني دماء هم وأموالهم إلا بحقها"[2] (مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے اس وقت تک جنگ کروں جب تک کہ وہ لا إله إلا الله کا اقرار نہ

---

(۱) سورۂ طٰہٰ/۱۳۴۔

(۱) حدیث: "أن رسول اللهﷺ لم يكن يقاتل الكفرة حتى يدعوهم إلى الإسلام" کی روایت احمد اور طبرانی نے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "ما قاتل رسول اللهﷺ قوما حتى يدعوهم"، مسند احمد کے محقق احمد شاکر لکھتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے، ہیثمی نے مجمع الزوائد میں اسے نقل کیا ہے اور کہا کہ احمد، ابو یعلی اور طبرانی نے مختلف سندوں سے اس کی روایت کی ہے جن میں سے ایک کے رجال صحیح کے رجال ہیں (مسند احمد بن حنبل بتحقیق احمد شاکر ۳/۲۰۵۵، ۲۱۰۵ طبع دار المعارف مصر، المعجم الکبیر للطبرانی ۱۱/۹۵، ۱۳۲ طبع الوطن العربی، مجمع الزوائد ۵/۳۰۴ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

(۲) حدیث: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/۲۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/۱۳۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

کرلیں، پس اگر وہ اس کے قائل ہوجائیں گے تو مجھ سے اپنی جان اور اپنے مال کو محفوظ کرلیں گے، اِلا یہ کہ اس کلمہ کا کوئی حق عائد ہوتا ہو)، اور نبی ﷺ کا ارشاد ہے: "من قال لا إله إلا الله فقد عصم مني دمه وماله"[1] (جس نے لا الٰہ الا اللہ کہا اس نے مجھ سے اپنی جان اور مال کو محفوظ کرلیا)، پس اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کریں تو مسلمان انہیں ذمی بننے کی دعوت دیں گے، سوائے مشرکین عرب اور مرتد لوگوں کے (کیونکہ ان کی طرف سے اسلام کے سوا کچھ بھی قبول نہیں کیا جائے گا)، پس اگر وہ ذمی بننا قبول کرلیں تو وہ ان سے ہاتھ روک لیں گے اور اگر انکار کریں تو وہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی مدد سے ان سے جنگ کریں گے۔

مشہور قول کی رو سے مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ مسلمانوں کے لئے (جنگ سے قبل) انہیں دعوت دینا واجب ہے خواہ انہیں دعوت پہنچی ہو یا نہیں، جب تک کہ وہ ہم سے لڑائی کرنے میں عجلت نہ کریں یا لشکر کم ہو، وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ کے سرایا کا حملہ آور ہونا اسی قبیل سے تھا، اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے جسے ابن قدامہ نے اپنی اس عبارت میں بیان کیا ہے: کہ اہل کتاب اور آتش پرستوں کو جنگ سے قبل دعوت نہیں دی جائے گی، اس لئے کہ دعوت پھیل چکی ہے اور عام ہو چکی ہے، پس ان میں سے کوئی ایسا باقی نہیں رہا ہے جسے دعوت نہ پہنچی ہو، سوائے شاذ ونادر کے، لیکن بت پرست لوگوں میں سے جن کو دعوت پہنچ چکی ہے انہیں دعوت نہیں دی جائے گی، اور اگر ان میں سے کوئی ایسا آدمی پایا جائے جسے دعوت نہیں پہنچی ہو تو قتال سے قبل

(۱) حدیث: "من قال لا إله إلا الله فقد عصم مني دمه وماله" کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله" (فتح الباری ۱۲/ ۲۷۵ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۵۲ طبع الحلبی)۔

اسے دعوت دی جائے گی۔ امام احمد فرماتے ہیں کہ: نبی ﷺ جنگ کرنے سے قبل انہیں اسلام کی دعوت دیتے تھے یہاں تک کہ اللہ نے دین کو غالب کردیا اور اسلام سر بلند ہوگیا اور آج میں کسی کو نہیں جانتا ہوں جسے دعوت دی جائے، دعوت ہر ایک کو پہنچ چکی ہے، پس اہل روم کو دعوت پہنچ چکی اور انہیں معلوم ہے کہ ان سے کیا چاہا جارہا ہے، دعوت تو ابتدائے اسلام میں تھی، اور اگر کوئی دعوت دے تو کوئی حرج نہیں ہے[1]۔

باغیوں تک پیغام پہنچانا:

۱۵ - باغی وہ ہیں جنہوں نے امام برحق کے خلاف تاویل کے ساتھ خروج کیا ہو اور ان کو طاقت وقوت حاصل ہو[2] مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ان سے قتال کرنا جائز نہیں جب تک کہ امام ان کے پاس کسی ایسے شخص کو نہ بھیجے جو امانت دار، ذہین وفطین اور خیر خواہ ہو، وہ ان سے پوچھے گا کہ انہیں کون سی بات ناپسند ہیں (جس کی وجہ سے وہ بغاوت پر آمادہ ہیں)، پس اگر وہ کسی ظلم یا شبہ کا ذکر کریں گے تو وہ اس کا ازالہ کرے گا، پس اگر پیغام پہنچانے کے بعد وہ اصرار کریں گے تو وہ انہیں نصیحت کرے گا، اس طور پر کہ وہ انہیں وعظ ونصیحت کے ذریعہ دوبارہ امام کی اطاعت اختیار کرنے کا حکم دے گا، پس اگر وہ ان سے مہلت چاہیں گے تو وہ انہیں مہلت دینے کی کوشش کرے گا اور جو اسے بہتر سمجھ میں آئے گا وہ کرے گا، اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ وہ لوگ جنگ میں عجلت نہ کریں، اور اگر وہ جنگ کے لئے عجلت کریں گے تو ان سے جنگ کی جائے گی۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۱۰۰ شائع کردہ دار الکتاب العربی، الزرقانی ۳/ ۱۱۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۱۸، الدسوقی ۲/ ۱۷۶، المغنی ۸/ ۳۶۱، ۳۶۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۳۲۷، الشرح الکبیر ۴/ ۲۹۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۰، المغنی ۸/ ۱۰۷۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ انہیں امام کی اطاعت کی دعوت دینا اور ان کے شبہات کو دور کرنا امر مستحب ہے واجب نہیں، لہذا اگر دعوت کے بغیر ان سے امام جنگ کرے تو جائز ہے (۱)۔

دعویٰ میں مدعا علیہ کو مہلت دینا:

۱۶- مدعا علیہ ہر وہ شخص ہے جس پر کوئی حق متوجہ ہو یا تو اقرار کی وجہ سے اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کا اقرار صحیح ہے یا اس کے خلاف شہادت پیش کئے جانے کی وجہ سے جب کہ فیصلے سے قبل اس کو طلب کیا گیا اور وہ دعوی کو دفع کرنے سے عاجز رہا ہو یا اس کے خلاف یمین استبراء کے ساتھ شہادت قائم ہو جائے اگر حق کسی میت پر یا کسی غائب پر ہو یا وہ فیصلے کی مجلس سے غائب ہو اور اس پر بینہ قائم ہو جائے یا اس کے خلاف شہادت قائم ہو جائے اور وہ دعویٰ کے جواب سے گریز کرے۔

اور جن کے خلاف فیصلہ کیا جائے ان کی چند قسمیں ہیں: اول وہ ہے جو حاضر ہو اور اپنے معاملہ کا مالک ہو، دوم جو غائب ہو صغیر اور محجور علیہ ہو، سوم جو سفیہ ہو اور اس پر ولی مقرر کیا گیا ہو، اور چہارم جو وارث ہوں، میت کے مال میں مدعیٰ علیہم ہوں اور ان میں بالغ بھی ہوں اور نابالغ بھی (۲)۔

پس اگر مدعا علیہ مجلس قضا میں حاضر ہو اور دعویٰ پیش کیا گیا ہو اور دعویٰ کی تمام شرائط پائی جا رہی ہوں تو قاضی مدعا علیہ سے اس کے بارے میں جواب طلب کرے گا اور قاضی اس میں اس روش پر چلے گا جو کہ فقہاء کی کتابوں میں مدون ہے، پس اگر مدعا علیہ دعویٰ کردہ حق کا اقرار کر لے تو کیا قاضی اقرار کے مطابق فوراً فیصلہ کر دے گا؟ یا اس کے لئے جائز ہے کہ وہ دوسری کارروائی کرے جو جائز یا واجب ہو؟

جمہور فرماتے ہیں اور امام احمد کی طرف سے بھی یہی صراحت کی گئی ہے کہ مدعا علیہ کو مہلت وغیرہ دیئے بغیر اس کے خلاف اس کے اقرار کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا (۱)۔

اور حنابلہ میں سے قاضی ابویعلی فرماتے ہیں کہ اقرار کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اقرار پر دو گواہ بنا لیا جائے۔

مجلس قضاء سے غائب شخص کو طلب کرنے کے سلسلہ میں اور طلب کرنے کے حکم اور اس کے وقت کے بارے میں اور اس مسافت کے سلسلہ میں بھی جس میں اس کو طلب کیا جائے گا اور اس مدعا علیہ کے سلسلہ میں بھی جس کو طلب کرنا ممکن نہیں ہے، فقہاء کے یہاں کچھ تفصیلات ہیں۔

فقہاء حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے یہ ہے کہ جو شخص مجلس قضاء سے غائب ہے اس کے خلاف اس کو طلب کئے بغیر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، اور طلب کرنے کے وقت اور اس کی کیفیت کے سلسلہ میں مذاہب میں اختلاف ہے (۲)۔

وہ اسباب جن سے رفع الزام کا موقع دینا ساقط ہو جاتا ہے:

۱۷- مالکیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کے خلاف کسی معاملہ وغیرہ کے

---

(۱) حاشیۃ الدردیر ۴/ ۲۹۹، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۱۷۱، المغنی ۸/ ۱۰۷، حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۹۳۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/ ۲۷۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۱۸۸، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۲۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۵۲۰، الفتاویٰ الطرطوسیہ / ۳۱۳، تبصرۃ الحکام ۱/ ۱۳۹، ۷۳، المغنی ۹/ ۵۵، ۶۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۳۰۸۔ اور کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ یہ تفصیلات زمانہ کے ان حالات کے قبیل سے ہیں جو ظروف و احوال کے بدل جانے سے بدل جاتے ہیں، مقصد یہ ہے کہ قاضی کو اطمینان حاصل ہو جائے کہ دونوں فریق میں سے ہر ایک نے اپیل کے سلسلہ میں اپنا حق لے لیا ہے۔

سلسلہ میں کسی حق پر بینہ قائم ہوجائے یا فساد یا زیادتی یا غصب کی بنیاد پر کوئی دعویٰ قائم ہوتو فیصلہ سے قبل اس کو رفع الزام کا موقع دینا ضروری ہے، إلا یہ کہ وہ کھلے ہوئے اہل فساد میں سے ہو یا ان زندیقوں میں سے ہو جوان کی طرف منسوب کی جانے والی چیزوں میں مشہور ہیں، پس جس چیز میں ان کے خلاف گواہی دی گئی ہے انہیں رفع الزام کا موقع نہیں دیا جائے گا، جیسا کہ زندیق ابوالخیر کے بارے میں پیش آچکا ہے کہ جب اس کے خلاف اٹھارہ گواہوں نے جماعت کے قاضی منذر بن سعید کے سامنے گواہی دی کہ وہ کفر کی اور ایمان سے نکل جانے کی صراحت کرتا ہے تو بعض علماء نے یہ مشورہ دیا کہ ان کے خلاف جو گواہی دی گئی ہے اس سلسلہ میں اسے رفع الزام کا موقع دیا جائے، اور جماعت کے قاضی اور بعض دیگر علماء نے یہ مشورہ دیا کہ رفع الزام کے بغیر اسے قتل کیا جائے، اس لئے کہ وہ ملحد اور کافر ہے اور اس کے خلاف جو کچھ ثابت ہوا ہے اس سے کم درجہ کے جرم میں اس کا قتل واجب ہے، چنانچہ رفع الزام کا موقع دئے بغیر اسے قتل کیا گیا، پھر ان میں سے ایک سے کہا گیا کہ وہ ان کے سامنے فیصلہ کی وجہ بیان کرے تو اس نے بتایا کہ رفع الزام کا موقع دیئے بغیر قتل کے فتویٰ کے سلسلہ میں اس نے جس چیز پر اعتماد کیا ہے وہ یہ ہے کہ امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ ظلم کے سلسلہ میں جس کے خلاف شہادتیں مشہور ہوں اس کو رفع الزام کا موقع نہیں دیا جائے گا، اور لوٹ مار اور غارت گری کرنے والوں اور اس جیسے دوسرے جرائم پیشہ لوگوں کے سلسلہ میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اگر وہ لوگ ان کے خلاف گواہی دیں جن سے چھینا گیا اور جن پر ڈاکہ ڈالا گیا ہے (اگر وہ گواہی قبول کئے جانے کے اہل ہوں) تو ان کے خلاف ان کی گواہی رفع الزام کا موقع دئے بغیر قبول کی جائے گی، اسی طرح مثلاً اس آدمی کو رفع الزام کا موقع نہیں دیا جائے گا جس کو کسی ایسے آدمی نے پکڑ رکھا ہو جس کو اس نے زخمی کیا ہو اور اس کے زخم سے خون بہہ رہا ہو، اسی طرح اس عورت کے مسئلہ میں جس نے خالی جگہ میں کسی مرد کو پکڑ رکھا ہو اور اپنے ساتھ اس کے زنا کرنے کا دعویٰ کرکے خود اپنے آپ کو رسوا کررہی ہو تو اس کی اس اپنی رسوائی کے بارے میں تصدیق کی جائے گی، اور اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں، اور انہوں نے اس پر اس چیز سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع منه"[1] (بیشک میں ایک انسان ہوں اور تم اپنے مقدمات میرے پاس لاتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں کا کوئی شخص دوسرے کے مقابلہ میں اپنی دلیل پیش کرنے میں زیادہ تیز (اور چرب زبان) ہو، اور میں اپنے سننے کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ کردوں)، اس باب میں یہی حدیث اصل ہے اور اس میں رفع الزام کا ذکر نہیں ہے۔

اسی طرح حضرت عمر بن الخطابؓ کا مکتوب حضرت ابوعبیدہ بن الجراح اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے نام، یہ دونوں خطوط بھی فیصلہ کرنے میں حکام اور قضاۃ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں، ان دونوں خطوط میں بھی إعذار کا ذکر نہیں ہے اور نہ کسی حجت یا کسی بات کو واپس لینے کا ذکر ہے، البتہ اسباب دیانات کے علاوہ جن چیزوں میں لوگ اپنے مقدمات حکام کے پاس لاتے ہیں ان میں رفع الزام کا موقع دینا ائمہ کی طرف سے استحسان ہے، لیکن الحاد، بددینی، اور قرآن ورسول علیہ السلام کی تکذیب میں حدود قائم کرنے کے سلسلہ میں ان حضرات کے نزدیک کچھ وارد نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وہ

---

(۱) حدیث: "إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إليّ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۵/ ۲۸۸ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۳۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

مقامات جن میں رفع الزام کا موقع نہیں دیا جائے گا وہ بہت ہیں [1]، اور اس جیسے مسئلہ میں دوسرے مذاہب کے اقوال کا پتہ نہ چل سکا۔

عذر بیان کرنے کے لئے مہلت دینا:

۱۸-إعذار کا تعلق کبھی مدعی سے ہوتا ہے، چنانچہ قاضی اس سے کہے گا: کیا تیری کوئی دلیل باقی ہے؟ اور کبھی مدعا علیہ سے ہوتا ہے، چنانچہ اس سے دریافت کرے گا کہ مدعی نے جو دعویٰ تم پر کیا ہے کیا تم اسے دفع کر سکتے ہو؟ تو جب قاضی اس کو موقع دے دے جس سے اعذار کا تعلق ہے خواہ وہ مدعی ہو یا مدعا علیہ، اور وہ ہاں کہے، اور قاضی سے مہلت کی درخواست کرے تو قاضی اپنے اجتہاد سے اس واقعہ کے اعتبار سے اس کے لئے ایک مدت مقرر کردے گا جس میں وہ اپنے مقصد تک پہنچ سکے اور دوسرے فریق کو نقصان نہ ہو۔

پس اگر یہ مہلت مدعا علیہ کے لئے ہو اور گواہ نے اس کے خلاف جو گواہی دی ہے اس کو وہ دفع کردے اور مدعی بھی مہلت کی درخواست کرے اور یہ خیال ظاہر کرے کہ اس کے پاس اس بات کا رد ہے جو مدعا علیہ نے بیان کی ہے تو وہ اس کے لئے بھی مدت مقرر کردے گا اور انتظار کرے گا یہاں تک کہ حق ظاہر ہوجائے اور ان میں سے ایک کا عاجز ہونا ظاہر ہوجائے، پس وہ اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا جس کا ثبوت فراہم ہوا ہے [2]، تمام مذاہب میں یہی حکم ہے۔

شارع کی طرف سے مقررہ مدتیں:

۱۹-یہاں پر کچھ ایسی مدتیں ہیں جن میں حاکم اور قاضی کے اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ وہ إعذار کے لئے شریعت میں مقرر ہیں، ان میں سے ایک عنین کو مہلت دینا ہے، اور اس کی تفصیل "أجل" کے تحت گذر چکی اور آگے "عنۃ" کے ذیل میں آئے گی۔

(۱) تبصرۃ الحکام ۱/۱۵۰، ۱۵۲۔

(۲) تبصرۃ الحکام ۱/۱۵۰، ۱۵۲۔

ایلاء کرنے والے کا إعذار:

۲۰-فقہاء مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے ایلاء کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ شوہر کا چار ماہ سے زیادہ تک اپنی بیوی سے ترک وطی کی قسم کھانا ہے، اور حنفیہ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ: وہ چار ماہ یا اس سے زیادہ تک بیوی سے ترک وطی کی قسم کھانا ہے۔ پس حنفیہ کے درمیان اور دیگر فقہاء کے درمیان اس اقل مدت میں اختلاف ہے جس میں شوہر ترک وطی کی قسم کھاتا ہے، تو جمہور کے نزدیک وہ چار ماہ سے زیادہ ہے اور حنفیہ کے نزدیک چار ماہ ہے، اور جمہور کے نزدیک إعذار یہ ہے کہ ایلاء کرنے والے کی بیوی اگر قاضی کے پاس مقدمہ لے جائے تو قاضی اسے چار ماہ مکمل ہوجانے کے بعد حاضر کرے گا، پھر اسے رجوع کرنے کا حکم دے گا، اور اگر وہ انکار کرے تو اسے طلاق کا حکم دے گا اور مدت کے گذرنے سے اس پر طلاق نہیں پڑے گی، سعید بن المسیب، عروہ، مجاہد، اسحاق، ابوعبید اور ابن المنذر کی یہی رائے ہے [1]۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر چار ماہ گذر جائے اور وہ اس سے صحبت نہ کرے تو وہ ایک طلاق کے ذریعہ اس سے بائن ہوجائے گی اور الگ سے طلاق دینے یا تفریق کا فیصلہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

اور مہینوں سے مراد قمری مہینے ہیں اور یہ قسم کھانے کی تاریخ سے شروع ہوتے ہیں، اس پر سب کا اتفاق ہے [2]، اس کے لئے

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۴۲۶، ۴۳۳، تبصرۃ الحکام ۱/۱۵۴، قلیوبی وعمیرہ ۴/۸، ۱۲، المغنی ۷/۲۹۸، ۳۱۸، ۳۱۹ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/۵۴۵ اور اس کے بعد کے صفحات۔

''أجل'' اور ''إيلاء'' کی اصطلاح بھی دیکھی جائے۔

اپنی بیوی کی وطی سے باز رہنے والے کا إعذار:

۲۱ - حنفیہ اور شافعیہ کے مذہب میں اس کی صراحت کی گئی ہے کہ ایک مرتبہ کی وطی کے بعد بیوی کا وطی کے سلسلہ میں کوئی حق نہیں ہے، اس سے مہر لازم ہوجائے گا اور یہ حکم قضاءً ہے، اور دیانت کی رو سے بیوی کے لئے ہر چار ماہ میں ایک مرتبہ وطی کا حق ہے، اس لئے کہ چار ماہ کو اللہ تعالیٰ نے اپنی بیوی سے ایلاء کرنے والے کی مدت مقرر کی ہے۔

مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر کے ساتھ کوئی عذر نہ ہوتو اس پر وطی کرنا واجب ہے، اور قاضی ابویعلی فرماتے ہیں کہ واجب نہیں ہے إلا یہ کہ وہ بیوی کو ضرر پہنچانے کے ارادے سے اس سے وطی کرنا چھوڑ دے، اور مواق نے بیان کیا کہ جو شخص مسلسل عبادت کرے اور وطی چھوڑ دے تو اسے اس کے تبتّل سے روکا نہیں جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ یا تو وطی کرو یا بیوی کو جدا کردو، امام مالک فرماتے ہیں کہ میری رائے یہ ہے کہ اسی کا فیصلہ کیا جائے۔ ابن حبیب کہتے ہیں کہ اگر وہ زاہد ہوگا تو اس کی بیوی قاضی کے پاس معاملہ لے جائے گی اور اس سے کہا جائے گا کہ تم اس کے ساتھ ہر چار شب میں سے ایک شب خلوت کرو، اور وہ عورت کا اپنی سوکنوں کے ساتھ (شوہر کی شب گذاری میں) حصہ ہے، خلیل کہتے ہیں کہ زیادہ صحیح قول کی رو سے مدت کی تعیین کے بغیر (اسے اپنی بیوی سے صحبت کرنے کے لئے کہا جائے گا)، اور ''المدونۃ'' کی ظاہر عبارت سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس کے لئے ایلاء کی مدت کی مقدار سے مدت متعین کی جائے گی۔

ایک روایت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے (ایک غازی کے اپنی بیوی سے طویل غیبوبت کے واقعہ میں ام المؤمنین) حضرت حفصہؓ سے دریافت کیا: کہ عورت وطی سے کتنی مدت صبر کرسکتی ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: چار ماہ، اور اس کے بعد اس کا صبر ختم ہوجائے گا یا کم ہوجائے گا، تو اس وقت انہوں نے یہ اعلان کرایا کہ کوئی بھی جنگ چار ماہ سے زیادہ نہ ہو۔ سعدی چلپی کے حاشیہ میں ہے: اور ظاہر یہ ہے کہ اس کے لئے ہر چار ماہ میں ایک مرتبہ جماع کا حق ہے، اس سے کم مدت میں نہیں، اس کی تائید حضرت عمرؓ کے قصہ سے ہوتی ہے جب کہ انہوں نے اس عورت سے سنا جو کچھ کہ سنا[1]۔

اور ان کا استدلال نبی ﷺ کے اس قول سے ہے جو آپ نے عبداللہ بن عمرو بن العاص سے فرمایا تھا: "يا عبدالله: ألم أخبر أنک تصوم النهار وتقوم الليل؟ قلت بلى يا رسول الله قال: فلا تفعل، صم و أفطر، وقم ونم فإن لجسدک عليک حقاً، وإن لعينک عليک حقاً، وإن لزوجک عليک حقاً"[2] (اے عبداللہ! کیا مجھے یہ خبر نہیں ملی ہے کہ تم دن کو روزہ رکھتے ہو اور رات بھر نماز پڑھتے ہو؟ تو میں نے کہا: ہاں اے اللہ کے رسول! تو آپ ﷺ نے فرمایا: ایسا نہ کرو، روزہ رکھو اور افطار بھی کرو، رات کو عبادت کرو اور سویا بھی کرو، اس لئے کہ تیرے جسم کا تجھ پر حق ہے، تیری آنکھ کا تجھ پر حق ہے اور تیری بیوی کا تجھ پر حق ہے)، تو آپ ﷺ نے بتایا کہ بیوی کا شوہر پر حق ہے، اور کعب بن سور کا قصہ مشہور ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ زوجین کی مصلحت کے لئے اور ان دونوں سے ضرر کو دور کرنے کے لئے نکاح مشروع ہوا ہے، اور وہ عورت سے شہوت کے ضرر کو اسی طرح دفع کرنے کا سبب

---

(۱) فتح القدیر مع حواشی ۴؍۴۲-۴۳، المجموع ۱۵؍۳۱۹ طبع لاوشان قلیوبی وعمیرہ ۴؍۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۲؍۴۳۱، المواق ۴؍۱۰۸، الحطاب ۴؍۱۱۔

(۲) حدیث: "ألم أخبر أنک تصوم النهار ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴؍۲۱۸ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

ہے جیسا کہ وہ مرد سے اسے دفع کرنے کا سبب ہے، لہذا انکاح کی یہ علت بیان کرنا ضروری ہے، اور وطی ان دونوں کا حق ہے، اور اس لئے بھی کہ اگر عورت کا جماع میں حق نہ ہوتا تو پھر عزل کرنے میں اس سے اجازت لینا واجب نہ ہوتا [1]۔

اپنی بیوی کو نفقہ دینے سے باز رہنے والے کا اعذار:

۲۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوہر پر اپنی بیوی کا نفقہ واجب ہے جب کہ اس کے واجب کرنے والی شرائط پائی جائیں، پس اگر وہ نفقہ دینے سے باز رہے تو ہر مذہب میں کچھ شرائط اور تفصیلات ہیں۔

حنفیہ فرماتے ہیں کہ عورت اگر قاضی سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لئے نفقہ مقرر کردے، اور قاضی نے مقرر کردیا جب کہ شوہر تنگ دست تھا، تو قاضی بیوی کو قرض لینے کا حکم دے گا، پھر جب شوہر خوشحال ہوجائے تو وہ اس سے وصول کرلے گی، اور اگر قاضی کو معلوم ہوجائے کہ شوہر تنگ دست ہے تو وہ اسے نفقہ کے سلسلہ میں قید نہیں کرے گا، اور اگر قاضی کو یہ معلوم نہ ہو کہ وہ تنگ دست ہے اور عورت نفقہ کی عدم ادائیگی کی بنیاد پر اسے قید کرنے کا مطالبہ کرے تو قاضی اسے پہلی دفعہ قید نہیں کرے گا بلکہ وہ اسے نفقہ دینے کا حکم دے گا اور اسے مہلت دے گا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اسے آگاہ کردے گا کہ اگر وہ نفقہ نہ دے گا تو وہ اسے قید کردے گا، پھر اگر عورت اس کے بعد دو مرتبہ یا تین مرتبہ لوٹ کر آئے گی تو قاضی اسے قید کردے گا، اسی طرح نفقہ کے علاوہ دوسرے دین میں بھی (قید کرے گا)، اور اگر قاضی اسے دو ماہ یا تین ماہ یا چار ماہ قید کرے گا تو اس کے بارے میں دریافت کرے گا (کہ مال اس کے پاس ہے یا نہیں)، اور صحیح یہ ہے کہ قید کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے بلکہ وہ قاضی کی رائے کے سپرد ہے، اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ تنگ دل اور عاجز آکر دین ادا کردیتا تو وہ اسے آزاد کردے گا اور صاحب دین کو اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکے گا، اور تصرف سے اسے نہیں روکے گا اور اگر وہ مالدار ہو تو اسے اس وقت تک قید سے آزاد نہیں کرے گا جب تک کہ وہ دین اور نفقہ ادا نہ کردے، ہاں مطالبہ کرنے والے کی رضامندی سے رہا کیا جاسکتا ہے، اور اگر اس کے پاس مال موجود ہو تو قاضی اس کے مال میں سے دراہم ودنانیر (نقد) لے لے گا اور اس سے دین اور نفقہ ادا کرے گا، اس لئے کہ صاحب حق کو اگر اپنے حق کے ہم جنس شی پر کامیابی حاصل ہوجائے تو وہ اسے لے سکتا ہے، اسی طرح اگر نفقہ میں غلہ پر کامیابی حاصل ہوجائے (تو صاحب حق کو لینے کا اختیار ہے)، اور نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی وجہ سے زوجہ کو علیحدگی کا حق نہیں ہے [1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر شوہر فوری طور پر نفقہ کی ادائیگی سے عاجز ہو تو بیوی کے لئے طلاق رجعی کے ذریعہ فسخ حاصل کرنے کا حق ہے، اور اسے اس کے ساتھ رہنے کا بھی حق ہے، اور اگر اسے عقد کے وقت اس کے فقر کا علم تھا تو پھر اسے یہ اختیار نہ ہوگا، اور اگر وہ نکاح فسخ کرنا چاہے گی تو مقدمہ قاضی کے سامنے پیش کرے گی، پس (اگر اس کی تنگ دستی بینہ سے ثابت نہ ہو یا اگر عورت نفقہ اور کپڑا کے نہ ملنے کی شکایت کررہی تھی تو نفقہ اور کپڑا ملنے کی تصدیق نہ کردے یا طلاق کا ثبوت نہ مل جائے تو) قاضی اسے حکم دے گا اور کہے گا کہ یا تو تم اسے نفقہ دو یا اس کو طلاق دے دو، اور اگر شوہر ابتداءً اپنا تنگ دست ہونا ثابت کردے یا طلاق کا حکم پانے کے بعد ثابت کردے تو حاکم اپنے

---

(۱) المغنی ۷/ ۲۸، ۳۱، اور یہ انتہائی مدت جو ترک صحبت کے لئے مقرر کی گئی ہے اس کے بعد عورت کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ اپنا معاملہ عدالت میں پیش کرے اور اگر وہ وطی نہ کرے تو یہ تفریق کا مطالبہ کرے اور قاضی اس سے جواب طلب کرے۔

(۱) حاشیۃ الہندیہ ۱/ ۴۳۲، ۴۳۸۔

اجتہاد سے جتنی مدت مناسب سمجھے گا اتنی مدت وہ اس کے لئے صبر کرے گی، ایک دن یا اس سے زیادہ کی کوئی تحدید نہیں ہے، اور تنگ دستی کے ثابت کرنے کے بعد اگر وہ بیمار ہوجائے یا قید کردیا جائے تو انتظار کی مدت میں اضافہ کیا جائے گا، تنگ دستی ثابت کرنے کی مدت میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، پس اسی کے بقدر انتظار کی مدت میں اضافہ کیا جائے گا جس میں اس کے لئے کسی چیز کے حصول کی امید ہو، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ قریبی مدت میں اس کے مرض سے شفایاب ہونے اور قید سے رہا ہونے کی امید ہو ورنہ تو بیوی کو اس کی طرف سے طلاق دے دی جائے گی، اور اس میں شوہر کا غائب یا موجود ہونا دونوں برابر ہے، اور غائب شوہر جس کا انتظار کیا جائے گا وہ ہے جس کے پاس نفقہ کے مقابل کوئی چیز نہ پائی گئی ہو اور نہ اس کی جگہ کا پتہ ہو، یا اس کی غیبوبت دس دنوں سے زیادہ ہوجائے، اور اگر قریبی مدت کی غیر حاضری ہو مثلاً تین دن کی، تو حاکم اس کے پاس آدمی بھیجے گا اور اس سے کہلوائے گا کہ یا تو تم بیوی کا نفقہ ادا کرو ورنہ تمہاری طرف سے اسے طلاق دے دی جائے گی[1]۔

شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ انفاق سے باز رہنے والا یا تو خوش حال ہوگا یا تنگ دست، پس اگر خوش حال ہو تو اس کے متعلق ان کے دو قول ہیں: اصح قول یہ ہے کہ شوہر خواہ موجود ہو یا غائب، نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ تنگ دستی نہیں پائی جارہی ہے جو موجب فسخ ہے اور بیوی اپنے معاملہ کو حاکم کی عدالت میں پیش کرکے اپنا حق حاصل کرنے پر قادر ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے فسخ کا حق حاصل ہے اس لئے کہ نفقہ نہ ملنے سے اسے ضرر لاحق ہوگا۔

اور اگر شوہر تنگ دست ہو تو اگر وہ صبر کرے اور اپنے مال سے یا قرض لے کر خرچ کرے تو وہ شوہر پر دین ہوجائے گا ورنہ تو ظاہر

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۱۸-۵۱۹۔

روایت کی رو سے اسے فسخ کا اختیار ہے جیسا کہ شوہر کے مقطوع الذکر اور عنین ہونے کی صورت میں وہ نکاح فسخ کراسکتی ہے، بلکہ یہاں تو بدرجہ اولیٰ فسخ کا حق ہونا چاہئے، اس لئے کہ عدم استمتاع پر صبر کرنا عدم نفقہ پر صبر کرنے سے زیادہ آسان ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے فسخ کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ تنگ دست کو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے مہلت دی جائے گی: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[1] (اور اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے آسودگی تک)، اور نکاح اس وقت تک فسخ نہیں کیا جائے گا جب تک کہ کسی قاضی کے پاس اقرار یا بینہ کے ذریعہ اس کی تنگ دستی ثابت نہ ہوجائے۔

پھر ایک قول کی رو سے اگر نفقہ کے سپرد کرنے کے وجوب کے وقت جو طلوع فجر کا وقت ہے اس کی ادائیگی سے تنگ دستی ہو تو نکاح فوراً فسخ کردیا جائے گا اور مہلت دینا لازم نہ ہوگا، اور ظاہر روایت کی رو سے اسے تین دن مہلت دی جائے گی تا کہ اس کا عاجز ہونا ثابت ہوجائے، اور یہ قریبی مدت ہے جس میں قرض وغیرہ کے ذریعہ قدرت ہونے کی توقع ہے، اور چوتھے دن کی صبح بیوی کو نفقہ نہ ملنے کی وجہ سے فسخ کا حق ہے، الا یہ کہ شوہر اسے نفقہ سپرد کردے۔

اور اگر وہ شوہر کی عارضی تنگ دستی پر راضی ہوگئی یا اس کی تنگ دستی کا علم ہونے کے باوجود اس نے اس سے نکاح کیا تو بھی اس کے بعد اسے فسخ کا حق حاصل ہے[2]، اور حنابلہ کا مذہب اس مسئلہ میں شافعیہ کی طرح ہے کہ تنگ دست کی بیوی کو اس پر صبر کرنے اور اس سے جدائی حاصل کرنے میں اختیار حاصل ہوگا، اسی طرح کی بات حضرت عمر، علی اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے، سعید بن المسیب،

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۸۱، ۸۳۔

حسن، عمر بن عبدالعزیز، ربیعہ اور حماد وغیرہ اسی کے قائل ہیں۔

نفقہ سے تنگ دستی کی وجہ سے مہلت دینا لازم ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں حنابلہ کی کوئی صراحت نہیں ملی، ان کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ عورت کو فوراً طلاق دی جائے گی۔ ان احکام کی تفصیل ''إعسار'' اور ''نفقہ'' کی اصطلاح میں ہے[1]۔

مہر معجل کے سلسلہ میں تنگ دست کا إعذار:

۲۳ - اگر مہر معجل کی ادائیگی سے شوہر کا تنگ دست ہونا ثابت ہوجائے اور بیوی اس سے اس کا مطالبہ کرے تو کیا اس کی بیوی کو تنگ دستی ثابت ہونے کے فوراً بعد اس کی طرف سے طلاق دی جائے گی یا طلاق سے قبل اسے مہلت دی جائیگی یا اس صورت میں نہ مہلت ہے نہ طلاق؟ فقہاء کا اس کی طرف سے طلاق دیے جانے اور اسے مہلت دیے جانے کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے طلاق دے دی جائے گی، لیکن مہلت دینے کے بعد، اور اس کی طرف سے طلاق دیے جانے کے سلسلہ میں شافعیہ اور حنابلہ کے چند اقوال اور کچھ تفصیلات ہیں، لیکن حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے طلاق نہیں دی جائے گی۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ بیوی اگر شوہر سے واجب مہر کا مطالبہ کرے اور اس کے پاس نہ ہو تو اگر وہ نہ ہونے کا دعویٰ کرے اور بیوی اس کی تصدیق نہ کرے اور نہ شوہر اپنی سچائی پر بینہ قائم کرے اور نہ اس کے پاس کوئی ظاہری مال ہو اور اس کی تنگ دستی کا غالب گمان نہ ہو تو حاکم اسے اپنی تنگ دستی ثابت کرنے کے لئے مہلت دے گا، اگر وہ آمنے سامنے اس پر کوئی کفیل دے دے، ورنہ تو اسے عام دیون کی طرح (اس دین میں بھی) قید کرلے گا اور مہلت دینے کی مدت قاضی کی صوابدید پر موقوف ہے، پھر اگر اس کی تنگ دستی بینہ کے ذریعہ ثابت ہوجائے یا بیوی اس کی تصدیق کردے تو مہلت دے کر بیوی اس کا انتظار کرے گی، اور اگر مہلت کی مدت میں اس کی تنگ دستی ثابت نہ ہو اور نہ بیوی اس کی تصدیق کرے تو حطاب فرماتے ہیں کہ اگر اس کا حال مجہول ہو تو اسے قید کیا جائے گا تاکہ اس کا معاملہ ظاہر ہوجائے، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ وہ تنگ دست ہے تو بیوی ابتداءً اس کے لئے انتظار کرے گی، اور اگر ظاہری لحاظ سے غنی معلوم ہو رہا ہو تو اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ کوئی ایسا بینہ لائے جو اس کی تنگ دستی کی شہادت دے، ہاں اگر لمبی مدت کی وجہ سے بیوی کو ضرر لاحق ہو تو اسے طلاق طلب کرنے کا حق ہے[1]۔

شافعیہ اور حنابلہ میں سے جو حضرات شوہر کے مہر معجل کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں فسخ نکاح کے قائل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ تنگ دستی کی وجہ سے بیوی کے لئے فسخ کا حق ثابت ہوگا، اور انہوں نے مہلت دینے کا ذکر نہیں کیا ہے، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ فسخ تو صرف حاکم ہی کے ذریعہ ہوگا[2]۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ بیوی نے اگر اپنے مہر معجل پر قبضہ نہیں کیا ہے تو اسے اپنے شوہر کی اطاعت سے باز رہنے کا حق ہوگا اور اس کی وجہ سے وہ ناشزہ شمار نہ ہوگی، اور شوہر کو اسے اپنے پاس رکھنے اور سفر وغیرہ سے روکنے کا اختیار نہ ہوگا۔

حنفیہ کے کلام سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ مہر پر قبضہ نہ دلانے کا سبب خواہ تنگ دستی ہو یا کچھ اور، دونوں کا حکم برابر ہے، اس لئے کہ

---

(۱) المغنی ۷/۳۷۵۷، ۵۷۷۔ کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مہلت کی کسی مدت کی تحدید (جیسا کہ یہاں ذکر آیا) کسی نص پر مبنی نہیں ہے بلکہ وہ ایک خاص زمانی اجتہاد ہے جس میں ان ظروف وحالات کی رعایت کی جاتی ہے جن میں قاضی کو اس کے تنگ دست ہونے یا نہ ہونے کا اطمینان ہوجائے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲/۲۹۹، ۳۰۰۔

(۲) المجموع ۱۵/۵۵۲ مکتبۃ الارشاد، المغنی ۷/۵۷۹ طبع الریاض۔

انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ بیوی جب تک اپنا مہر معجّل وصول نہ کر لے اسے اپنے کو روکنے کا حق حاصل ہے، اس طرح حکم کے مطلق ذکر کئے جانے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مہر معجّل کی عدم ادائیگی خواہ تنگ دستی کے سبب ہو یا خوش حالی کے باوجود دونوں صورتوں میں بیوی کو تسلیم نفس اور اطاعت سے باز رہنے کا حق مطلقاً حاصل ہے(۱)، اس کی تفصیل ''مہر'' کی اصطلاح میں آئے گی۔

مقروض کا إعذار:

۲۴- فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خوش حال آدمی اگر قرض ادا کرنے سے باز رہے تو اسے اس وقت تک قید رکھا جائے گا جب تک کہ وہ دین ادا نہ کردے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''لَيّ الواجد ظلم، يحل عقوبته وعرضه'' (۲) (مال دار آدمی کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے جو اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کردیتا ہے)، لہذا اس کی سزا قید ہے، اور اس کی آبرو کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ساتھ تلخی سے بات کرنا اور شدت سے پیش آنا جائز ہے۔

اور خوش حالی کا ثبوت مقروض کے اقرار یا بینہ سے ہوگا، اور قید کی مدت کے سلسلہ میں اختلاف ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

اور خوش حالی یا تنگ دستی کے سلسلہ میں اگر قرض خواہ اور مقروض کے درمیان اختلاف ہوجائے تو اس سلسلہ میں ہر مذہب میں کچھ

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۲۴۸-۲۴۹۔

(۲) حدیث: ''لَيّ الواجد ظلم، يحل عقوبته وعرضه'' کی روایت احمد (۴/ ۲۲۲ طبع المیمنیہ)، ابوداؤد (سنن ابی داؤد ۴/ ۴۵، ۴۶ طبع استنبول) اور ابن ماجہ (۲/ ۸۱۱ طبع الحلبی) نے کی ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے اس کی تصدیق کی ہے (المستدرک ۴/ ۱۰۲)، جامع الاصول کے محقق عبدالقادر ارناؤوط کہتے ہیں کہ اس کی اسناد صحیح ہے (جامع الاصول ۴/ ۵۴-۴۵۵ شائع کردہ مکتبۃ الحلوانی)۔

تفصیلات اور احکام ہیں۔

اور اگر نہ اس کی خوش حالی ثابت ہو نہ تنگ دستی تو اس کے معاملہ کی تحقیق کے لئے اسے مہلت دی جائے گی، اگر وہ تنگ دست ہوگا تو خوش حال ہونے تک اسے مہلت دی جائے گی، اور اگر خوش حال ہوگا تو اسے قید کی سزا دی جائے گی(۱)، اس کی تفصیل ''دین'' کے ذیل میں آئے گی۔

اضطرار کی بنیاد پر لینے کے وقت إعذار:

۲۵- فقہاء مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ غذا کے لئے کھانا اور پیاس کے لئے پینا (اگرچہ شئی حرام سے ہو یا مردار سے ہو یا دوسرے کے مال سے ہو) فرض ہے، اس پر اسے ثواب ملے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: ''إن الله ليؤجر في كل شئ، حتى اللقمة يرفعها العبد إلى فيه'' (۲) (بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز میں اجر دیتا ہے، یہاں تک کہ اس لقمہ میں بھی جسے بندہ اٹھا کر اپنے منھ میں ڈالتا ہے)، لہذا اگر کوئی شخص کھانا پینا چھوڑ دے یہاں تک کہ ہلاک ہوجائے تو وہ نافرمان ہوگا، اس لئے کہ اس میں نفس کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور قرآن کریم میں اس سے منع کیا گیا ہے، ارشاد باری ہے: ''وَلاَ تُلْقُوْا بِأَيْدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ'' (۳) (اور

---

(۱) أسنى الوسائل رص ۳۲۶-۳۲۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۲۶۹، ۳۷۸، أسنى المطالب ۲/ ۱۸۶، ۱۸۸، المغنی ۴/ ۴۹۸، ۵۰۰۔

(۲) حدیث: ''إن الله ليؤجر في كل شيء حتى اللقمة...'' کی روایت بخاری نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے ان الفاظ کے ساتھ کی ہے: ''وإنك لن تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت بها حتى ما تجعل في في امرأتك'' (تم جو کچھ بھی خرچ کروگے جس سے تم اللہ کی خوشنودی چاہوگے تو اللہ تمہیں اس پر اجر دے گا، یہاں تک کہ اس پر بھی جو لقمہ تم اپنی بیوی کے منہ میں ڈالو) اور مسلم نے بھی قریب قریب اسی لفظ کے ساتھ روایت کیا ہے (فتح الباری ۳/ ۱۶۴ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۲۵۰-۱۲۵۱ طبع عیسی الحلبی)۔

(۳) سورۂ بقرہ/ ۱۹۵۔

اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں تباہی میں مت ڈالو)، اور واجب مقدار وہ ہے جس کے ذریعہ انسان اپنے نفس سے ہلاکت کو دفع کر سکے، اور آسودگی تک کھانا پینا مباح ہے اور اس سے زیادہ کھانا حرام ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جسے بھوک کی وجہ سے مرجانے کا خطرہ ہو اور دوسرے آدمی کے پاس اس کی ضرورت سے زائد کھانا ہو تو وہ اس سے اتنی مقدار میں لے لے گا جس سے وہ اپنی بھوک کو دور کر سکے، اسی طرح اس سے اتنی مقدار میں پینے کی چیز لے لے گا جس سے وہ اپنی پیاس بجھا سکے، پس اگر صاحب مال اسے روکے تو وہ اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اس سے لے لے گا، اور اگر کھانے والا اس سے لڑائی کرے تو اسے اس سے لڑنے کا حق ہے۔

لیکن مجبور پر ضروری ہے کہ وہ کھانے والے سے معذرت کرے اور اس سے کہے کہ اگر مجھے نہیں دوگے تو اس پر میں تم سے لڑائی کروں گا، پس اگر وہ اسے نہ دے اور مضطر اسے قتل کردے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب میں صراحت ہے کہ مالک طعام کا خون ضائع ہوگا، اور حنفیہ نے اس کے حکم کی صراحت نہیں کی ہے، لیکن ان کے اس قول کا کہ مضطر کے لئے کھانے کے مالک سے جنگ کرنا مباح ہے، تقاضا ہے کہ وہ اسے قتل کردے تو اس پر کچھ واجب نہ ہو[1]۔

اعذار کا حق کس کو ہے؟ اعذار کیسے ہوگا؟ اور رفع الزام سے باز رہنے والے کی سزا:

۲۶- فقہائے مذاہب کا اس پر اتفاق ہے کہ فریق کے اعذار کا حق قاضی کو ہے، پس ایک فریق دوسرے فریق کو مقدمہ کی سماعت کے لئے قاضی کے حکم کے بغیر مجلس قضاء میں حاضر ہونے پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ اگر مدعی قاضی سے مدعا علیہ کے حاضر کرنے کا مطالبہ کرے تو بعض حالات میں وہ اس کے مطالبہ کو قبول کرے گا، اور ہر مذہب میں کچھ تفصیل ہے[1] جسے "کتاب الدعوی" اور "کتاب القضاء" میں اس کے مقام میں دیکھا جائے۔

۲۷- یہ بات ملحوظ رہے کہ فقہاء نے جو کچھ ذکر کیا ہے یعنی کس کو اعذار کا حق ہے، اس کے ذرائع کیا ہیں، اس سے باز رہنے والے کی سزا کیا ہے؟ اس کا مقصد مدعا علیہ کو مدعی کے دعوی سے مطلع کرنا ہے اور اس کے عذر کو ختم کرنا ہے تاکہ اگر اس کے خلاف فیصلہ ہو تو وہ یہ نہ کہہ سکے کہ وہ نہیں جانتا تھا کہ معاملہ یہاں تک پہنچے گا یعنی اس کی بیوی پر طلاق واقع کردی جائے گی، یا اس پر وہ دین لازم کردیا جائے گا جس کا دعوی کیا گیا ہے وغیرہ۔

اور بہر حال وہ وسائل جن کا ذکر فقہاء نے اعذار کے لئے کیا ہے، اور اس کی کیفیت تو وہ ان کارروائیوں کے موافق ہے جو ان کے زمانے میں معہود ومروج تھے، ان کی بنیاد ان شرعی نصوص پر نہیں ہے جو واجب الاتباع ہیں بلکہ وہ ان کے اجتہاد پر مبنی ہیں، اور اس زمانے میں کچھ نئے وسائل پیدا ہو گئے ہیں جن پر عدالتوں میں عمل ہوتا ہے، اور یہ اس کے موافق ہیں جسے فقہاء نے مدعا علیہ کو مطلع کرنے کے ارادے سے مقرر کیا ہے، پس فریقین کو خبر دینے کا مطالبہ سرکاری ملازمین کے ذمہ ہے جو ایسے سرکاری کاغذات کے ذریعہ کیا جاتا ہے جن پر خود مدعی علیہ یا ان لوگوں میں سے کوئی دستخط کرے جو اس کے ساتھ رہتے ہیں، مثلاً بیوی یا لڑکا، لڑکی یا خادم، اور یہاں بعض حالات میں اگر مدعا علیہ حاضر نہ ہو تو اسے پولیس کے ذریعہ حاضر کیا جاتا ہے،

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/۲۹۶، حاشیۃ الدسوقی ۴/۱۱۵، قلیوبی وعمیرہ ۴/۲۶۳، المغنی ۸/۶۰۲-۶۰۳، نہایۃ المحتاج ۸/۲۶۷۔

(۱) الفتاوی البزازیہ بہامش الفتاوی الہندیہ ۴/۳۶۶، حاشیۃ البنانی ۷/۱۵۵، المغنی ۹/۶۱-۶۲۔

اور بعض حالات میں مدعا علیہ پر مالی تاوان عائد کیا جاتا ہے، اور اس میں اصل یہ ہے کہ یہ جائز وسائل ہیں، لہذا ان پر چلنے اور عمل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

أعراب

دیکھئے: "بدو"۔

أعرج

تعریف:

۱- أعرج: وہ شخص ہے جس کی چال میں مستقل طور پر بیماری لگ گئی ہو، کہا جاتا ہے: "عرج" (وہ لنگڑا کر چلا) "فھو أعرج" (لہذا وہ لنگڑا ہے)[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- علماء نے لنگڑا پن کو ایسا عیب قرار دیا ہے جس کی بنیاد پر بیع میں غلام کو رد کیا جا سکتا ہے، اور اگر جانور میں لنگڑا پن کھلا ہوا ہو تو قربانی کے صحیح ہونے سے مانع بن جاتا ہے[۲]۔

اسی طرح اگر اشخاص وافراد میں یہ عیب ہو تو اسے ان اعذار میں شمار کیا گیا ہے جن کی بنا پر جہاد معاف ہو جاتا ہے[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَّ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ"[۴] (نہ تو اندھے آدمی کے لئے کچھ مضائقہ ہے اور نہ لنگڑے آدمی کے لئے کچھ مضائقہ ہے)، اس کی تفصیل "أضحیۃ"، "بیع" اور "جہاد" کی اصطلاح میں ہے۔

---

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (عرج)۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۷۳ طبع دار المعرفہ، المغنی ۸/ ۶۲۳ طبع الریاض، مواہب الجلیل ۳/ ۲۴۱، قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۲۵۱۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۲۲۱ طبع بولاق، المغنی ۸/ ۳۴۷، الحطاب ۳/ ۳۴۹، إعانۃ الطالبین ۴/ ۱۹۳ طبع مصطفی الحلبی۔

(۴) سورۂ نور/ ۶۱۔

إعسار

تعریف:

۱ - إعسار لغت میں أعسر کا مصدر ہے اور وہ خوش حالی کی ضد ہے، اور عسر اسم مصدر ہے اور اس کا معنی تنگی، سختی اور دشواری ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا"[۱] (اللہ تعالیٰ عنقریب تنگی کے بعد آسانی پیدا کرے گا)۔

اور قرآن میں ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلٰى مَيْسَرَةٍ"[۲] (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

عسرۃ: مال کا کم ہونا، إعسار کا معنی بھی یہی ہے[۳]۔

اور اصطلاح میں: نفقہ پر قدرت کا نہ ہونا ہے، یا اس پر جو حقوق ہیں انہیں مال یا کمائی کے ذریعہ ادا نہ کرسکنا ہے[۴]۔

اور ایک قول یہ ہے کہ وہ اس کے خرچ کا اس کی آمدنی سے زیادہ ہونا ہے[۵]، اور یہ دونوں تعریفیں ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں۔

(۱) سورۂ طلاق / ۷۔
(۲) سورۂ بقرہ / ۲۸۰۔
(۳) لسان العرب، الصحاح مادہ (عسر)۔
(۴) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۱۶۲۔
(۵) قلیوبی وعمیرہ ۴/ ۷۰۔

متعلقہ الفاظ:

الف - إفلاس:

۲ - لغت میں افلاس کا معنی آسانی اور خوش حالی کی حالت کا تنگی کی حالت سے بدل جانا ہے، اور اصطلاح میں افلاس یہ ہے کہ آدمی پر جو دین ہے وہ اس کے مال سے زیادہ ہو، پس افلاس اور اعسار کے درمیان فرق یہ ہے کہ افلاس دین سے خالی نہیں ہوتا ہے اور اعسار کبھی دین کی وجہ سے ہوتا ہے یا مال کی کمی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

ب - فقر:

۳ - فقر: لغت میں فقر کا معنی محتاجی ہے، اور اصطلاح میں بعض فقہاء نے فقیر کی تعریف اس طرح کی ہے: فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو، اور مسکین وہ ہے کہ اس کی کفایت جس چیز سے ہوسکتی ہے اس میں سے کچھ اس کے پاس ہو اور بعض فقہاء نے ان دونوں کی تعریف اس کے برعکس کی ہے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ ان دونوں کا ذکر ایک ساتھ ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے: "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ"[۱] (صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا اور محتاجوں کا)، لیکن اگر ان دونوں کا استعمال علیحدہ علیحدہ ہو اس طور پر کہ ان میں سے صرف ایک ذکر کیا جائے دوسرا ذکر نہ کیا جائے تو ان میں سے ایک مطلق حاجت پر دلالت کرتا ہے[۲]۔

وہ چیزیں جن سے تنگ دستی ثابت ہوتی ہے:

۴ - تنگ دستی چند امور سے ثابت ہوتی ہے، ان میں سے بعض درج ذیل ہیں:

(۱) سورۂ توبہ / ۶۰۔
(۲) الشرح الصغیر ۱/ ۶۵۷ طبع دار المعارف۔

الف- مستحق (صاحب دین) کا اقرار، لہذا اگر صاحب دین یہ اقرار کرے کہ اس کا مقروض تنگ دست ہے تو اس کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور مقروض کو چھوڑ دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ نص کی بنیاد پر مہلت دئے جانے کا مستحق ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[1] (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ صاحب دین کو اس کا پیچھا کرنے کا حق نہیں ہے بخلاف حنفیہ کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اسے مقروض کا پیچھا کرنے سے نہیں روکا جائے گا[2]۔

ب- اور تنگ دستی دوسرے دلائل سے بھی ثابت ہوتی ہے مثلاً شہادت، قسم، اور قرائن وغیرہ[3]، اس کی تفصیل کے لئے ''إثبات'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

تنگ دستی کے آثار

اول: اللہ کے مالی حقوق میں تنگ دستی کے آثار:

الف- زکاۃ کے وجوب کے بعد اس کے ساقط ہونے میں تنگ دستی کا اثر:

۵- کبھی تنگ دستی کا سبب اس مال کا جس میں زکاۃ واجب ہے ایسے

---

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) الاختیار شرح المختار للموصلی ۱/ ۲۶۰ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۳۶ء حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۳/ ۳۲۱، الشرح الکبیر ۳/ ۲۸۰، المغنی ۴/ ۴۹۹ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۳۷۰، ۶۵۱، ۶۵۳، فتح القدیر ۶/ ۳۳۶-۳۳۷، الشرح الکبیر ۳/ ۲۸۰، ۴/ ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۵، ۱۹۸، التبصرۃ لابن فرحون المالکی ۱/ ۳۰۱ اور اس کے بعد کے صفحات، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۳۲۴، ۳۳۰ اور اس کے بعد کے صفحات، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۵۰ اور اس کے بعد کے صفحات طبع الریاض الحدیثہ۔

طریقے پر تلف ہوجاتا ہے جس کی وجہ سے زکاۃ دینے والا تنگ دست ہوجائے، اور اس بناپر اگر زکاۃ دینے والے کے پاس تلف ہونے والے مال کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو زکاۃ کے حق میں وہ تنگ دست ہے، پس جمہور کے نزدیک زکاۃ کا حق اس کے ذمہ میں ثابت ہوگا اس میں حنفیہ کا اختلاف ہے[1]، اس کی تفصیل اصطلاح ''زکاۃ'' میں ہے۔

ب- ابتداءً وجوب حج کے روکنے میں تنگ دستی کا اثر:

۶- مسلمانوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ حج صرف صاحب استطاعت پر واجب ہے، اور مالی قدرت استطاعت میں داخل ہے، اس لئے کہ اللہ تعالی کا قول ہے: "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلاً"[2] (اور اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمہ بیت اللہ کا حج کرنا ہے یعنی اس شخص پر جو طاقت رکھے وہاں تک کی سبیل کی) "وسئل النبي ﷺ عن السبيل فقال: الزاد والراحلة"[3] (اور نبی ﷺ سے سبیل کے بارے میں پوچھا گیا

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۱۵۲-۱۵۴، المہذب ۱/ ۱۴۷، ۱۵۱، کشاف القناع ۲/ ۱۶۳، ۱۸۵ طبع انصار السنۃ، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۶۷۹، ۶۸۲ طبع الریاض الحدیثہ۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۹۷۔

(۳) حدیث:"سئل عن السبيل ..." کی روایت دارقطنی نے حضرت جابرؓ، حضرت علی بن ابی طالبؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عائشۃؓ اور حضرت عمرو بن شعیبؓ عن ابیہ عن جدہ سے کی ہے، مبارک پوری فرماتے ہیں کہ: اس کے تمام طرق ضعیف ہیں، اور ترمذی نے اس کی روایت کی اور اسے حسن قرار دیا، اور بیہقی نے اس کی روایت حضرت ابن عمرؓ سے کی ہے اور ان دونوں کی اسناد میں ابراہیم خوزی ہیں جن کے بارے میں مبارک پوری نے فرمایا کہ وہ متروک الحدیث ہیں، اور بیہقی نے اسے حسن بصریؒ سے مرسلاً روایت کیا ہے، ابوبکر بن المنذر نے فرمایا کہ اس سلسلہ میں حدیث مسنداً ثابت نہیں ہے اور صحیح روایت حضرت حسن بصری کی مرسل روایت ہے (سنن الدار قطنی

تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس سے مراد زادراہ اور سواری ہے)۔

تو جس شخص کے پاس زادراہ اور سواری نہ ہو وہ تنگ دست ہے، اور اس پر ابتداءً حج واجب نہ ہوگا۔

حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ تنگ دست اگر دوسرے کو ضرر پہنچائے بغیر بہ تکلف حج کرے، مثلاً یہ کہ وہ پیدل چلے اور اپنی صنعت (ہنر) سے یا جو شخص اس پر خرچ کرتا ہے اس کے تعاون سے کمائے اور لوگوں سے سوال نہ کرے تو حج کرنا اس کے لئے مستحب ہوگا، اور اس پر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے: "يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلٰى كُلِّ ضَامِرٍ"[1] (لوگ تمہارے پاس چلے آئیں گے پیادہ بھی اور دبلی اونٹنیوں پر بھی)، اس آیت میں پیدل چلنے والوں کا ذکر اللہ تعالیٰ نے پہلے فرمایا ہے۔

اور جو شخص کہ بالغ ہو اور اسے حج کی استطاعت حاصل ہو پھر بھی وہ حج نہ کرے پھر تنگ دست ہوجائے تو اس کے ذمہ میں حج ثابت رہے گا، اور جب وہ خوش حال ہوجائے گا تو اس پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی، اور اگر وہ اسے ادا کئے بغیر مرجائے گا تو گنہ گار ہوگا، پھر اگر وہ اس کے لئے وصیت کرجائے اور اس کا ترکہ ہو تو ترکہ تقسیم کرنے سے قبل اس کی طرف سے حج کرنا واجب ہوگا[2]۔

ج- نذر کے ساقط ہونے میں تنگ دستی کا اثر:

۷- حنفیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز کے صدقہ کرنے کی نذر مانے اور اس کی ملکیت میں نذر مانی ہوئی شی سے کم ہو تو اس سے زیادہ کا صدقہ کرنا اس پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ انسان جس چیز کا مالک نہیں ہے اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے[1]۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایسی چیز کی نذر مانی جس کا وہ مالک نہیں ہے تو اگر وہ اس پر قادر ہوجائے تو وہ نذر اس پر لازم ہوجائے گی، اور اگر قادر نہ ہو تو اس پر اس کا بدل یا بدل کا بدل لازم ہوگا، پس اگر کسی نے اونٹ کی قربانی کی نذر مانی تو وہ اس پر لازم ہوگا اور اگر وہ اس سے عاجز ہو تو گائے واجب ہوگی، اور اگر وہ اس سے بھی عاجز ہو تو سات بکریاں واجب ہوں گی، اور اگر وہ سات بکریوں سے کم پر قادر ہو تو اس پر ان میں سے کسی چیز کا نکالنا واجب نہ ہوگا، خلیل اور مواق کے ظاہر کلام کا تقاضا یہی ہے، اور مالکیہ میں سے بعض کے کلام میں یہ ہے کہ اس پر سات بکریوں سے کم ہی کا نکالنا واجب ہوگا، پھر جب وہ خوش حال ہوجائے گا تو باقی ماندہ کو مکمل کرے گا، اس لئے کہ اس پر واجب نہیں ہے کہ وہ بیک وقت ان سب کو ادا کرے[2]۔

اور حنابلہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے ایسی طاعت کی نذر مانی جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا ہے یا وہ اس پر قادر تھا لیکن پھر اس سے عاجز ہوگیا تو اس پر ایک قسم کا کفارہ ہے، اس لئے کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے: "قال: نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله حافية، فأمرتني أن استفتي لها رسول اللهﷺ، فاستفتيته فقال: "لتمش ولتركب"[3] (وہ فرماتے ہیں کہ

= ۲/۲۱۵، ۲۱۸ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ، تحفۃ الاحوذی ۳/ ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۳ شائع کردہ السلفیہ، سنن بیہقی ۴/ ۳۲۷ طبع الہند)۔

(۱) سورۂ حج/ ۲۷۔

(۲) المغنی ۳/ ۲۱۹ طبع الریاض، کشاف القناع ۲/ ۳۹۳ طبع الریاض، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۴۵ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، الدر المختار وحاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۴۲، جواہر الاکلیل ۱/ ۱۶۶۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/ ۳۳- ۳۴ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۳۶ء، المہذب ۱/ ۲۴۹، ۲۵۳۔

(۲) جواہر الاکلیل ۱/ ۲۴۴۔

(۳) حضرت عقبہ بن عامر کی حدیث: "قال: نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله حافية..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۷۹ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۶۴ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

میری بہن نے یہ نذر مانی کہ وہ ننگے پیر بیت اللہ تک چل کر جائے گی اور اس نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کے لئے رسول اللہ ﷺ سے فتویٰ پوچھوں تو میں نے آپ ﷺ سے فتویٰ پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اسے چاہئے کہ وہ پیدل چلے اور سوار بھی ہو)۔

اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا نذر في معصية الله، وكفارته كفارة يمين، قال ومن نذر نذراً لا يطيقه فكفارته كفارة يمين"[1] (اللہ تعالیٰ کی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اور جو شخص ایسی چیز کی نذر مانے جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا ہے تو اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے)۔

د- کفارۂ یمین میں تنگ دستی کا اثر:

۸- اگر قسم کھانے والا حانث ہوجائے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْأَيْمَانَ"[2] (لیکن اللہ مواخذہ اس پر فرماتے ہیں کہ تم قسموں کو مستحکم کردو)، اگر وہ چاہے تو غلام آزاد کرے اور اگر چاہے تو دس مسکین کو کھانا کھلائے یا انہیں کپڑے پہنائے، اور اگر ان سب میں کسی کی وسعت نہ ہو تو مسلسل تین دنوں کے روزے رکھے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَكَفَّارَتُهٗ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ أَهْلِيْكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ"[3] (سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا اوسط درجہ کا جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو یا ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام یا لونڈی آزاد کرنا)، ان تینوں چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا ہے: "فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" (اور جس کو مقدور نہ ہو تو تین دن کے روزے ہیں)۔ اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے یوں پڑھا ہے: "ثلاثة أيام متتابعات" (مسلسل تین دنوں کے روزے رکھے) اور ان کی قراءت قراء کے نزدیک اگرچہ شاذ ہے لیکن روایت کے اعتبار سے خبر مشہور کی طرح ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر غلام آزاد کرنے یا کھانا کھلانے یا کپڑا پہنانے میں اگر تنگ دستی ہو تو مسلسل تین دنوں کا روزہ رکھے گا[1]۔

ھ- وضو اور غسل کے لئے پانی کی قیمت میں تنگ دستی:

۹- فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ وضو اور غسل کا ارادہ کرنے والا اگر پانی نہ پائے الا یہ کہ وہ اسے قیمت مثل میں خریدے اور وہ خریدنے پر قادر ہو تو اس پر ضروری ہے کہ وہ اسے خرید لے، اور اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ وہ اسے قیمت مثل سے زیادہ قیمت پر خریدے، اور زیادہ وہ ہے جس میں غبن فاحش ہو، اور غبن کی مقدار میں اختلاف اور تفصیل ہے اور سب سے بہتر بات جو اس سلسلہ میں کہی گئی ہے وہ یہ ہے، کہ جو قیمت لگانے والوں کے اندازے کے تحت داخل نہ ہو، اور اس بناپر اگر وہ اس قیمت کی ادائیگی سے تنگ دست ہوجائے جس سے پانی خریدنا اس پر لازم ہے تو اس صورت میں وہ تیمم کرے گا خواہ پانی موجود ہو[2]۔

---

(۱) المغنی لابن قدامہ ۹/۳۰-۳۱ طبع الریاض الحدیثہ۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا نذر في معصية الله ..." کی روایت احمد (۶/ ۲۴۷ طبع المیمنیہ) نے کی ہے اس کی اسناد صحیح ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۲۵۔

(۳) سورۂ مائدہ/ ۸۹۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/ ۴-۵ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۳۶ء نصب الرایہ ۳/ ۲۹۶، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۱۳۰، ۱۴۱-۱۴۲، الشرح الکبیر ۲/ ۱۳۱، ۱۳۳، شرح الزرقانی علی مختصر خلیل ۳/ ۵۷، ۵۹، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۱۶۳، ۱۶۴، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۴۳۵، ۴۳۹۔

(۲) الاختیار ۱/ ۱۴، المہذب ۱/ ۴۳، قلیوبی وعمیرہ ۱/ ۸۰-۸۱، الذخیرہ للقرافی

و-فدیہ میں تنگ دستی کا اثر:

۱۰- حنفیہ اور بعض حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر روزے کا فدیہ ادا کرنے سے کوئی تنگ دست ہو جائے تو فدیہ ساقط ہو جائے گا اور وہ اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے گا، اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر وہ روزہ کے فدیہ سے عاجز ہو تو فدیہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا، لیکن مالکیہ کے نزدیک فدیہ مستحب ہے[1]۔

دوم-حقوق العباد میں تنگ دستی کے آثار:

الف-میت کی تجہیز وتکفین کے خرچ میں تنگ دستی:

۱۱- اگر آدمی تنگ دستی کی حالت میں مرجائے تو اس کا کفن اس شخص پر واجب ہے جس پر اس کی زندگی میں اس کا نفقہ واجب ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے جیسا کہ ان سے منقول ہے (اور یہی مفتیٰ بہ قول ہے)، اور اگر میت کا کوئی ایسا رشتہ دار نہ ہو جس پر اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے یا ہو (لیکن وہ فقیر ہو) تو اس کا کفن بیت المال پر واجب ہے، اور اگر بیت المال خالی ہو یا اس کا نظام درست نہ ہو تو اس کی تجہیز وتکفین مسلمانوں پر واجب ہے[2]، اور اس کی تفصیل اصطلاح "تکفین" میں ہے۔

= رص ۳۴۳-۳۴۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۶۵-۶۶، الشرح الکبیر ۱/ ۱۵۲-۱۵۳، جواہر الإکلیل ۱/ ۲۷، ۱۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۱۹، تحفۃ المحتاج ۳/ ۴۴۰، المغنی ۱/ ۴۴۰، ۳/ ۱۴۱، نیل المآرب ۱/ ۲۳، الإنصاف ۳/ ۲۹۱، کشاف القناع ۲/ ۳۱۰ طبع الریاض۔

(۱) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۱۸۵، ۲۲۱، جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۹۷، ۱۰۷-۱۰۸ طبع مکتبۃ الفلاح، الاختیار شرح المختار ۱/ ۱۵۹ اور اس کے بعد کے صفحات، الشرح الصغیر ۱/ ۲۶۰ طبع سوم المطبعۃ العامرۃ الملیجیہ ۱۳۳۵ھ، منار السبیل ۱/ ۲۵۱، ۲۵۳ طبع المکتب الإسلامی۔

(۲) شرح السراجیہ للجرجانی رص ۳، ۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۸۰-۵۸۱ طبع داراحیاء التراث العربی، فتح القدیر ۲/ ۷۶-۷۷، المہذب فی فقہ الإمام

ب-مزدور کی اجرت اور گھر وغیرہ کے کرایہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا:

۱۲- حنفیہ فرماتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جا سکتا ہے جیسا کہ اگر کسی شخص نے کوئی دوکان یا کوئی گھر کرایہ پر لگایا پھر وہ مفلس ہوگیا (اور اس پر ایسے دیون لازم آگئے جن کے ادا کرنے پر وہ کرایہ پر لگائے ہوئے گھر یا دوکان کی قیمت کے بغیر وہ قادر نہیں ہے) تو قاضی عقد اجارہ کو فسخ کردے گا اور دیون کی ادائیگی کے لئے اسے فروخت کردے گا، اس لئے کہ عقد کے تقاضے پر چلنے میں ایک زائد ضرر کو لازم کرنا ہے جس کا وہ عقد کی وجہ سے مستحق نہیں ہوا ہے اور وہ قید ہے، اس لئے کہ دوسرے مال کے نہ ہونے کے سلسلہ میں بسا اوقات اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک مزدور کی مزدوری دین ہے، اور دین جب کسی شخص پر ہو اور وہ مؤجل ہو تو جب تک اس کی ادائیگی کا وقت نہ آجائے اس سے اس کا مطالبہ کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ اگر اس سے مطالبہ کرنا جائز ہو تو پھر تاجیل کا کوئی فائدہ نہیں رہ جائے گا اور اگر فوری واجب الاداء ہو تو اگر وہ تنگ دست ہو تو اس سے اس کا مطالبہ کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ" (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

اور قرض خواہ کو اس کا پیچھا کرنے کا اختیار نہیں ہے، اس لئے کہ جس دین کے مطالبہ کرنے کا اسے حق نہیں ہے وہ اس کے سلسلہ میں

= الشافعی ۱/ ۱۳۶-۱۳۷، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۲/ ۱۶۳-۱۶۴، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱/ ۱۸۰-۱۸۱، الشرح الکبیر ۱/ ۴۱۳-۴۱۴، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۸۷، المغنی لابن قدامہ ۲/ ۳۸۸-۳۸۹ مکتبۃ القاہرہ۔

(۱) تکملۃ فتح القدیر ۸/ ۷۶-۸۷، الاختیار شرح المختار ۱/ ۲۳۳۔

مدیون کا پیچھا کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ہے جیسے کہ دین موجل، پس اگر وہ کوئی ہنر اچھی طرح جانتا ہو اور قرض خواہ اس سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اپنے آپ کو مزدوری پر لگائے تاکہ وہ کما کر اس کا دین ادا کرے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ کمانے پر مجبور کرنا ہے جو جائز نہیں ہے جیسے کہ تجارت پر مجبور کرنا (جائز نہیں ہے)، اور اگر کسی شخص نے کوئی زمین کرائے پر لگایا اور کرایہ پر لینے والا کرایہ کی ادائیگی سے مفلس ہوگیا تو اگر یہ افلاس کچھ منافع حاصل کرنے سے قبل ہو تو اس کو حق ہے کہ اسے فسخ کردے، اس لئے کہ اجارہ میں منافع کی وہی حیثیت ہے جو بیع میں بیچے گئے اعیان کی حیثیت ہے، پھر اگر خریدار مفلس ہوجائے اور عین باقی ہو تو اس کو حق فسخ حاصل ہے، تو اسی طرح اگر کرایہ دار مفلس ہوجائے اور منافع باقی ہوں تو ضروری ہے کہ اس کو حق فسخ حاصل ہو[1]۔

ج- محال علیہ (دین جس کے حوالہ کیا گیا ہے اس) کا تنگ دست ہوجانا:

۱۳- قرض خواہ محیل (مقروض) سے صرف اس صورت میں رجوع کرے گا جب کہ محال علیہ مفلس مرجائے یا وہ انکار کردے اور اس پر کوئی بینہ نہ ہو، اس لئے کہ اس صورت میں قرض خواہ اپنا حق پانے سے عاجز رہ گیا، اور حوالہ کا مقصد اس کے حق کی سلامتی ہے، لہذا وہ سلامتی کے ساتھ مقید ہوگا، پس جب سلامتی فوت ہوجائے گی تو حوالہ فسخ ہوجائے گا جیسے کہ مبیع میں عیب ہونے کی صورت میں، یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے، اور صاحبین نے اس پر یہ بھی اضافہ کیا ہے کہ وہ ایک دوسری وجہ سے بھی (محیل سے) رجوع کرے گا، اور وہ یہ ہے کہ قاضی محال علیہ کی زندگی میں اس کے افلاس کا فیصلہ کردے، یہ اس بنا پر ہے کہ صاحبین کے نزدیک افلاس قضاء قاضی سے متحقق ہوجاتا ہے اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں ہوتا[1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک بھی اس مسئلہ کا یہی حکم ہے، پس اپنا دین کسی مالدار شخص کے حوالہ کردیا پھر وہ مفلس ہوگیا یا اس نے حق کا انکار کردیا اور اس پر قسم کھالیا تو وہ محیل (مقروض) سے رجوع نہیں کرے گا، اس لئے کہ اس کا حق ایسے مال کی طرف منتقل ہوگیا ہے جس کے فروخت کرنے کا وہ اختیار رکھتا ہے، لہذا رجوع کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، جیسا کہ اگر وہ دین کے بدلے میں کوئی سامان لے لے پھر وہ قبضہ کے بعد تلف ہوجائے۔

اور اگر کسی نے اپنے دین کو کسی شخص کے حوالہ کیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ مالدار ہے، پھر ظاہر ہوا کہ وہ تنگ دست ہے تو مزنی نے ذکر کیا ہے کہ اسے خیار حاصل نہ ہوگا، اور ابو العباس بن سریج نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا کہ اسے اختیار حاصل ہوگا، اس لئے کہ محیل نے قرض خواہ کو (مالداری کی) شرط لگا کر دھوکہ دیا ہے، لہذا اسے اختیار ثابت ہوگا، جیسا کہ اگر کسی نے کسی کے ہاتھ اس شرط کے ساتھ ایک گائے فروخت کیا کہ وہ دودھ دینے والی ہے پھر پتہ چلا کہ وہ ایسی نہیں ہے۔

اور عام اصحاب شافعیہ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ تنگ دست ہونا ایک نقص ہے تو اگر اس کی وجہ سے خیار ثابت ہوتا تو بغیر کسی شرط کے بھی ثابت ہوتا جیسے کہ مبیع میں عیب (کہ اس کی بنیاد پر بغیر کسی شرط کے خیار ثابت ہوتا ہے)، اور وہ مرغوب صفت کے مخالف ہے، اس لئے کہ اس کا نہ ہونا نقص نہیں ہے بلکہ فضیلت کا نہ ہونا ہے، لہذا اس میں شرط لگانے اور نہ لگانے کے درمیان معاملہ الگ الگ ہوگا[2]۔

(۱) المہذب ۱/ ۳۳۴، ۳۳۵۔

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/ ۶۷ - ۶۸ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۱/ ۳۴۴ - ۳۴۵ طبع مصطفی الحلبی۔

اسی طرح مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ اگر محال (قرض خواہ) نے محیل (مقروض) پر یہ شرط لگائی کہ اگر محال علیہ مفلس ہوجائے گا تو وہ محیل سے رجوع کرے گا تو شرط کے مطابق اسے محیل سے رجوع کرنے کا حق ہوگا، اور باجی نے اسے اس طرح نقل کیا ہے کہ گویا یہی راجح مذہب ہے، اور ابن رشد نے کہا کہ یہ صحیح ہے، میرے علم کے مطابق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ جب تمام شرائط پائی جائیں گی تو محیل (مقروض) محض حوالہ کی وجہ سے دین سے بری ہوجائے گا، اس لئے کہ دین اس کے ذمہ سے منتقل ہوگیا، پس اگر محال علیہ اس کے بعد مفلس ہوجائے یا مرجائے یا وہ دین کا انکار کردے تو صاحب دین محیل سے رجوع نہیں کرے گا، جیسا کہ اگر وہ اسے بری کردے، اس لئے کہ حوالہ ادا کردینے کی طرح ہے۔

اور اگر تمام شرائط نہیں پائی جائیں گی تو حوالہ صحیح نہ ہوگا بلکہ وکالت ہوجائے گی۔

شمس بن ابی عمر فرماتے ہیں: اور اگر محال راضی نہیں ہوا پھر ظاہر ہوا کہ محال علیہ مفلس یا مردہ ہے تو وہ رجوع کرے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اگر وہ محال علیہ کی حالت سے ناواقفیت کے باوجود راضی ہوگیا تو بھی (مقروض سے) رجوع کرے گا، اس لئے کہ محال علیہ میں افلاس کا پایا جانا عیب ہے، اور اگر اس نے محال علیہ کے مالدار ہونے کی شرط لگائی پھر ظاہر ہوا کہ وہ تنگ دست ہے تو (مقروض سے) رجوع کرے گا، اس لئے کہ حدیث میں ہے: "**المؤمنون عند شروطهم**"[2] (مؤمنین اپنی شرائط کے پابند ہیں)۔

---

(۱) الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۳۲۵، ۳۲۸، الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۲/ ۱۳۹، ۱۴۱ طبع دوم المطبعۃ العامرہ ۱۳۳۵ھ۔

(۲) منار السبیل فی شرح الدلیل ۱/ ۳۶۴، ۳۶۶ طبع المکتب الاسلامی، نیل

د-مقررہ مہر کی ادائیگی سے شوہر کا تنگ دست ہوجانا:

۱۴-شافعیہ مہر کی ادائیگی کے سلسلہ میں شوہر کے تنگ دست ہوجانے کی صورت میں دو حالتوں میں فرق کرتے ہیں:

اول: یہ کہ تنگ دستی اگر دخول سے قبل ہو تو عورت کو فسخ نکاح کا اختیار ہوگا، اس لئے کہ مہر کی ادائیگی سے شوہر کے مفلس ہوجانے کی صورت میں نکاح قابل فسخ ہوتا ہے، حنابلہ کا بھی ایک قول یہی ہے۔

دوم: یہ ہے کہ اگر تنگ دستی دخول کے بعد ہو تو فسخ نکاح جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ شوہر نے اپنا حق وصول کرلیا، لہذا تنگ دستی کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں کیا جائے گا، اور حنابلہ نے اپنے ایک قول میں اس میں ان کی موافقت کی ہے۔

= المآرب بشرح دلیل الطالب ۱/ ۱۴۱-۱۴۲۔

اور حدیث: "المؤمنون ..." کی روایت ترمذی نے حضرت عمرو بن عوف مزنی سے مرفوعا درج ذیل الفاظ کے ساتھ کی ہے: "**المسلمون علی شروطهم**" اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اس حدیث کے صحیح قرار دینے میں ترمذی سے مناقشہ کیا گیا ہے اس لئے کہ اس کی اسناد میں کثیر بن عبد اللہ بن عمرو بن عوف ہیں اور وہ بہت ضعیف ہیں، ان کے بارے میں امام شافعی اور ابوداؤد نے فرمایا کہ وہ جھوٹ کے ستونوں میں سے ایک ستون ہے اور ابوداؤد اور حاکم نے اس کی روایت کثیر بن زید سے انہوں نے ولید بن رباح سے انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کے طریق سے مرفوعا کی ہے ذہبی نے کہا کہ حاکم نے اسے صحیح قرار نہیں دیا ہے کثیر کی نسائی نے تضعیف کی ہے لیکن دوسروں نے اسے قبول کرلیا ہے منذری نے کہا کہ اس کی اسناد میں کثیر بن زید ہیں جن کے بارے میں ابن معین نے کہا کہ وہ ثقہ ہیں، اور ایک مرتبہ انہوں نے کہا کہ وہ کچھ بھی نہیں ہیں، اور کبھی کہا کہ وہ قوی نہیں ہیں اور ان کے بارے میں بہت سے لوگوں نے کلام کیا ہے اور شوکانی نے حدیث کے مختلف طرق کو ذکر کیا ہے اور کہا کہ یہ بات مخفی نہیں ہے کہ احادیث مذکورہ اور اس کے طرق میں سے بعض بعض کے شاہد ہیں تو اس کی کم از کم حالت یہ ہے کہ جس متن پر سب متفق ہیں وہ حسن ہو (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۵۸۴-۵۸۵ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۳/ ۳۳۲-۳۳۳ طبع الہند، المستدرک ۲/ ۴۹ شائع کردہ دار الکتاب العربی، نیل الاوطار ۵/ ۲۸۶، ۲۸۷ طبع مصطفی الحلبی)۔

یہاں پر حنابلہ کے نزدیک ایک اور قول بھی ہے اور وہ یہ کہ بیوی کو مطلقاً خیار فسخ حاصل نہ ہوگا، نہ دخول سے قبل نہ دخول کے بعد۔ ابن حامد نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اس لئے کہ مہر ذمہ میں دین ہے، لہذا تنگ دستی کی بنا پر اس کی ادائیگی سے عاجزی کی وجہ سے نکاح فسخ نہ ہوگا، جیسا کہ گذشتہ نفقہ، اور اس لئے بھی کہ اس کی تاخیر میں کوئی بڑا ضرر نہیں ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی اپنے شوہر کو اپنے ساتھ دخول کرنے کے لئے بلائے اور مہر معجل کا مطالبہ کرے اور شوہر کے پاس مہر کی ادائیگی کے لئے (مال) کچھ نہ ہو اور وہ مال نہ ہونے کا دعویٰ کرے اور بیوی اس کی تصدیق نہ کرے اور مال کا نہ ہونا بینہ سے ثابت نہیں ہو اور اس کے پاس کوئی ظاہری مال بھی نہ ہو تو حاکم اسے اپنا فقر ثابت کرنے کے لئے مہلت دے گا، پھر اگر اس کا فقر ثابت ہوجائے یا بیوی اس کے بارے میں اس کی تصدیق کردے تو حاکم کی صوابدید سے اس کے لئے مدت میں اضافہ کردیا جائے گا، پس اگر وہ کچھ لے آئے تو ٹھیک ورنہ اسے عاجز قرار دیا جائے گا۔

اور انتظار کا وجوب ایسے شخص کے لئے جس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے اور اس کی خوش حالی کی امید نہ ہو (اس لئے کہ غیب سے کبھی عجائب کا ظہور ہوتا ہے)، یہ اکثر حضرات کی تاویل ہے، متیطی اور عیاض نے اسی کو درست قرار دیا ہے، اور عدم انتظار کا قول اس شخص کے لئے ہے جس کی خوش حالی کی امید نہیں ہو، لہذا اس کی طرف سے (بیوی کو) فوراً واقع ہونے والی طلاق دی جائے گی، یہ وہ تاویل ہے جسے "المدونۃ" پر ترجیح دی گئی ہے۔

پھر مدت کے گذر جانے کے بعد اس کی طرف سے طلاق دی جائے گی، اس طور پر کہ حاکم طلاق دے گا یا بیوی طلاق واقع کرے گی، پھر حاکم اس کا فیصلہ کرے گا، اس سلسلہ میں یہ دونوں قول ہیں، اور مہر سے عاجزی کی وجہ سے طلاق دینے والے شوہر پر نصف مہر واجب ہوگا جسے وہ خوش حال ہونے کے بعد ادا کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "وَإِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ"[1] (اور اگر تم ان بیویوں کو طلاق دو قبل اس کے کہ ان کو ہاتھ لگاؤ اور ان کے لئے کچھ مہر بھی مقرر کر چکے تھے تو جتنا مہر تم نے مقرر کیا ہو اس کا نصف ہے)۔

لیکن حنفیہ مہر یا اس کے علاوہ دیگر چیز کی ادائیگی سے تنگ دست ہونے کی وجہ سے فسخ کو جائز قرار نہیں دیتے، لیکن (ان کے نزدیک) بیوی کے لئے دخول سے قبل تسلیم نفس سے باز رہنے کا حق ہے جب تک کہ وہ اپنا مہر معجل وصول نہ کرلے[2]۔

ھ- مدیون کا اپنے اوپر واجب دین کی ادائیگی سے تنگ دست ہونا اور کیا وہ اس کی وجہ سے قید کیا جائے گا یا نہیں؟

۱۵- حنفیہ فرماتے ہیں کہ جب مدعی کا حق ثابت ہوجائے اور وہ قاضی سے مدیون کے قید کرنے کا مطالبہ کرے تو قاضی اسے اس دین کے ادا کرنے کا حکم دے گا جو اس پر واجب ہے، پس اگر باز رہے تو اسے قید کرلے گا، اس لئے کہ اس کا ظلم ظاہر ہوجائے گا، اور حدیث میں ہے کہ: "ليّ الواجد ظلم يحلّ عرضه وعقوبته"[3] (مال دار کا ٹال مٹول کرنا اس کی بے عزتی اور سزا کو جائز کردیتا ہے)،

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۳۷۔

(۲) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۵۶، ۳/ ۳۱۵، ۳۱۷، فتح القدیر ۳/ ۲۵۸، ۲۶۰، المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/ ۶۲، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۰۷- ۳۰۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۲۹۹- ۳۰۰، المغنی لابن قدامہ ۷/ ۵۷۹ طبع الریاض الحدیثہ، المقنع لابن قدامہ ۳/ ۹۸ طبع السلفیہ۔

(۳) حدیث: "لي الواجد ظلم ..." کی روایت ابوداؤد (۴/ ۴۵ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن حجر نے فتح الباری (۵/ ۶۲، السلفیہ) میں اسے حسن قرار دیا ہے۔

اور سزا سے مراد قید ہے۔

پس اگر مدعی یہ اقرار کرے کہ اس کا مقروض تنگ دست ہے تو قاضی اس کو چھوڑ دے گا، اس لئے کہ وہ نص کی بنیاد پر مہلت دیئے جانے کا مستحق ہے اور مدعی کو اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکا جائے گا، اور اگر مدعی کہے کہ وہ خوش حال ہے اور وہ کہے کہ میں تنگ دست ہوں تو اگر قاضی اس کی خوش حالی کو جانتا ہو، یا دین کسی مال کا بدل ہو مثلاً قیمت اور قرض، یا اس نے اس کا التزام کرلیا ہو، جیسے کہ مہر، کفالت اور بدل خلع وغیرہ تو قاضی اسے قید کرلے گا، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ جو کچھ اس کو حاصل ہوا ہے وہ باقی ہو، اور اس کے التزام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قادر ہے، اور ان کے علاوہ دیون میں اگر وہ فقر کا دعویٰ کرے تو اسے قید نہیں کرے گا، اس لئے کہ فقر اصل ہے، اور یہ جیسے کہ تلف کردہ چیزوں کا ضمان اور جرائم کا تاوان اور رشتہ داروں اور بیویوں کا نفقہ، **إلا** یہ کہ بینہ قائم ہوجائے کہ اس کے پاس مال ہے تو ایسی صورت میں وہ اسے قید کردے گا، اس لئے کہ وہ ظالم ہے، اور اگر اس نے اسے اتنی مدت تک قید رکھا کہ اسے غالب گمان ہوگیا کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ اسے ظاہر کردیتا، اور (لوگوں سے) اس کا حال دریافت کیا تو اس کا کوئی مال ظاہر نہ ہوا تو وہ اس کو رہا کردے گا، اس لئے کہ اس کا تنگ دست ہونا ظاہر ہے، لہذا وہ مہلت پانے کا مستحق ہے، اسی طرح اگر دو گواہوں نے اس کے تنگ دست ہونے کی گواہی دی تو بھی یہی حکم ہے، اور قید کئے جانے کے بعد تنگ دستی کا بینہ بالاتفاق قبول کیا جائے گا، قید سے قبل نہیں، اور فرق یہ ہے کہ قید کے بعد ایک قرینہ پایا گیا اور وہ قید کی شدت اور اس کی تنگیوں کا برداشت کرنا ہے جو اس کے تنگ دست ہونے کی علامت ہے، اور قید سے قبل یہ چیزیں نہیں پائی گئیں، اور ایک قول یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں بینہ قبول کیا جائے گا، اور اگر اس کے خوش حال ہونے پر بینہ قائم ہوجائے تو اسے اس کے ظلم کی وجہ سے ہمیشہ قید میں رکھا جائے گا، یہاں تک کہ وہ اس دین کو ادا کردے جو اس پر واجب ہے، اور قید کی مدت میں اختلاف ہے، ایک قول یہ ہے کہ دو یا تین ماہ ہے، اور بعض حضرات نے اس کی مقدار ایک ماہ بتایا ہے، اور بعض نے چار ماہ اور بعض نے چھ ماہ، اور قید کو برداشت کرنے کے سلسلہ میں چونکہ لوگوں کا حال مختلف ہوتا ہے اور اس میں ان کے درمیان بہت زیادہ فرق ہوتا ہے، اس لئے اسے قاضی کی رائے کے سپرد کیا جائے گا[1]۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ مجہول الحال مقروض اگر مال نہ ہونے کا دعویٰ کرے تو اسے قید کیا جائے گا[2]، تاکہ اس کا معاملہ ثابت کرنے سے ظاہر ہوجائے، اور اس کے حبس کا موقعہ اس وقت ہے جب کہ وہ صبر کا اور اپنی تنگ دستی کو ثابت کرنے تک تاخیر کا مطالبہ نہ کرے ورنہ اسے کفیل کی کفالت کے ساتھ مہلت دی جائے گی اگرچہ کفالہ بالنفس ہو، اور اگر اس کا حال معلوم نہ ہو تو اسے اس وقت تک قید کیا جائے گا جب تک کہ اس کی تنگ دستی ثابت نہ ہوجائے، اور اگر کفیل اس کو پیش نہ کرے تو اس پر جو کچھ ہے کفیل اس کا تاوان ادا کرے گا، **إلا** یہ کہ وہ مدیون کی تنگ دستی ثابت کردے۔

اور اس کی تنگ دستی کا ثبوت دو عادل گواہوں کی شہادت سے ہوگا جو اس کی شہادت دیں گے کہ وہ اس کا ظاہری یا باطنی مال نہیں جانتے ہیں، اور مدیون سے قطعی طور پر مال کے نہ ہونے کی قسم لی جائے گی اور وہ اپنی یمین میں اس کا اضافہ کرے گا کہ اگر میں مال پاؤں گا تو اسے فوراً ادا کردوں گا، اور اگر میں سفر کروں گا تو جلدی لوٹوں گا، اور حلف کے بعد اسے چھوڑ دینا اور مہلت دینا واجب ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"

---

(۱) الاختیار شرح المختار ۲/ ۲۶۰-۲۶۱ طبع مصطفیٰ الحلبی ۱۹۳۶ء۔

(۲) مدین سے مراد وہ آدمی ہے جس پر دین ہو، خواہ دین اس کے مال کا احاطہ کئے ہوئے ہو یا نہیں اور خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔

(اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

اور اگر اس نے اپنی تنگ دستی ثابت نہ کی اور اس کا حبس لمبا ہو گیا تو بھی اسے چھوڑ دیا جائے گا، لیکن یہ قسم کھانے کے بعد کہ اس کے پاس مال نہیں ہے۔

مذکورہ آیت کی بنا پر ایسے تنگ دست پر قید نہیں ہے جس کا تنگ دست ہونا ثابت ہو، اس لئے کہ اس کو قید کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور مدیون پر واجب ہے کہ اس پر جو دین ہے اس کی وصیت کر جائے، پس اگر وہ مر جائے اور اس کا کوئی مال نہ ہو تو بیت المال سے اس کا دین ادا کیا جائے گا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "فمن توفي وعليه دين فعليّ قضاؤه ومن ترک مالاً فهو لورثته"[۱] (جو شخص اس حال میں وفات پائے کہ اس پر دین ہو تو اس کا ادا کرنا میرے ذمہ ہے اور جو شخص کوئی مال چھوڑے تو وہ اس کے وارثوں کے لئے ہے)۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر دین ثابت ہو تو اس کا جو مال ظاہر ہو اسے بیچ دیا جائے گا اور دین ادا کیا جائے گا اور اسے قید نہیں کیا جائے گا، اور اگر مال ظاہر نہ ہو تو اسے قید کیا جائے گا اور اس کے مال میں سے جس حصہ پر قدرت حاصل ہو اسے فروخت کر دیا جائے گا، اور اگر وہ اپنی تنگ دستی ظاہر کرے تو اس کا بینہ قبول کیا جائے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[۲] (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)، اس کے باوجود اس سے میں اللہ کی قسم لوں گا اور اس کو رہا کر دوں گا اور اس کے قرض خواہوں کو اس کا پیچھا کرنے سے روک دوں گا، یہاں تک کہ اس کے خلاف بینہ قائم ہو جائے کہ اسے مال حاصل ہوا ہے، پس لوگوں نے گواہی دی کہ انہوں نے اس کے ہاتھ میں مال دیکھا ہے تو اس سے پوچھا جائے گا، پس اگر وہ کہے کہ مضاربت کے طور پر اس نے کسی سے لیا ہے تو قسم کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، اور اسے قید کرنے کا مقصد اس کی صورتحال کا پتہ لگانے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے تو جب حاکم کے نزدیک مذکورہ بالا بات ثابت ہو جائے تو اسے قید کرنے کا اختیار نہ ہوگا اور اس کے بارے میں پوچھنے سے غفلت نہیں برتی جائے گی[۱]۔

حنابلہ کے نزدیک کسی شخص پر ایسا دین واجب ہو جس کی ادائیگی کا وقت آ گیا ہو اور اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے اور وہ اسے ادا نہ کرے تو حاکم دیکھے گا، اگر اس کے پاس کوئی ظاہری مال ہو تو اسے دین کی ادائیگی کا حکم دے گا، اور اگر اس کے پاس ظاہری مال نہ ہو اور وہ تنگ دستی کا دعوی کرے اور اس کا قرض خواہ اس کی تصدیق کر دے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا، اسے مہلت دینا واجب ہوگا اور اس کا پیچھا کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ" (اور اگر تنگ دست ہو تو خوشحالی تک مہلت دینے کا حکم ہے)۔

اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ کا ارشاد اس شخص کے قرض خواہوں سے ہے جس پر دین بہت تھا کہ "خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك"[۲] (تم جو کچھ پاؤ اسے لے لو اور تمہارے لئے اس کے

---

(۱) الفواکہ الدوانی ۲/ ۳۲۵-۳۲۶، الفروق للقرافی ۴/ ۱۰-۱۱ (چوتھا مسئلہ)۔
اور حدیث: "من توفي من المؤمنين ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۴/ ۴۷۷ طبع السلفیہ) اور مسلم (۳/ ۱۲۳۷ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۱) مختصر المزنی رص ۱۰۴ طبع دار المعرفہ، اور فقہ شافعی کی کتاب المہذب (۱/ ۳۲۶-۳۲۷) میں جو کچھ آیا ہے وہ اس سے خارج نہیں ہے۔

(۲) حدیث: "خذوا ما وجدتم ..." کی روایت مسلم (۳/ ۱۱۹۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

سوا کچھ نہیں ہے)، اور اس لئے بھی کہ قید یا تو اس کی تنگ دستی ثابت کرنے کے لئے ہوتی ہے یا اس کے دین کو ادا کرنے کے لئے، اور اس کی تنگ دستی ثابت ہے اور ادا کرنا دشوار ہے، لہذا قید میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور اگر اس کا قرض خواہ اس کی تکذیب کردے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا مال معلوم ہوگا یا نہیں، اگر اس کا مال معلوم ہو اس بنا پر کہ دین معاوضہ میں ثابت ہوا ہو جیسے کہ قرض اور بیع، یا اس کے علاوہ اس کا کوئی اصل مال معلوم ہو تو اس کے قرض خواہ کا قول اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، پس اگر وہ قسم کھا کر کہے کہ وہ مال والا ہے تو اسے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ بینہ اس کے تنگ دست ہونے کی شہادت دے۔ ابن المنذر کہتے ہیں کہ شہروں کے علماء اور قضاۃ میں سے جن لوگوں کی بات ہمیں محفوظ ہے ان میں سے اکثر دین میں حبس کے قائل ہیں [1]۔

و- جزیہ دینے سے تنگ دست ہونا (یعنی وہ جزیہ جو مقرر کیا گیا ہو یا جس پر صلح کی گئی ہو):

۱۶- حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب اور شافعیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اس فقیر پر جزیہ نہیں ہے جو کمانے والا نہ ہو، اس لئے کہ حضرت عمرؓ نے اس کے کمانے والے ہونے کی شرط لگائی ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ نہ کمانے والے فقیر پر جزیہ واجب نہیں ہے، اور اس لئے بھی کہ وہ ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ وہ کام کرنے پر قادر نہیں ہے۔

لیکن حنفیہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ فقیر سے جزیہ ساقط کردینے کے بعد اگر وہ خوش حال ہو جائے تو پھر جزیہ اس پر واجب ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ جزیہ کا اہل ہے، اور صرف اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے جزیہ ساقط ہوا تھا اور وہ ختم ہو چکا ہے، (لہذا جزیہ

(۱) المغنی لابن قدامہ ۴/۴۹۹ طبع الریاض الحدیثہ۔

لوٹ آئے گا) [1]، البتہ گذرے ہوئے زمانہ کا اس سے محاسبہ نہیں کیا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک فقیر ذمی پر اس کی طاقت کے بقدر جزیہ مقرر کیا جائے گا، خواہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ اسے طاقت ہو ورنہ تو اس سے ساقط ہو جائے گا، پھر اگر بعد میں خوش حال ہو جائے تو گذرے ہوئے زمانے کے بارے میں اس سے محاسبہ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ وہ اس سے ساقط ہو چکا ہے [2]۔

اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے ذمی پر جزیہ واجب ہے اگر چہ وہ فقیر ہو، اس لئے کہ وہ بطور عوض کے واجب ہوتا ہے، اس لئے اس میں کمانے والا اور نہ کمانے والا دونوں برابر ہیں، تو اس بنیاد پر اسے خوش حال ہونے تک مہلت دی جائے گی، پس جب وہ خوش حال ہو جائے گا تو گذرے ہوئے زمانے کا جزیہ اس سے طلب کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ اسے مہلت نہیں دی جائے گی [3]۔

ز- ترکہ میں واجب شدہ حقوق کی ادائیگی سے اس کا تنگ دست ہو جانا:

۱۷- اگر میت کا ترکہ ان دیون کو ادا نہ کر سکتا ہو جو اس پر واجب ہیں تو اس سے متعلق احکام میں اختلاف اور تفصیل ہے، جس کے لئے ''إرث'' اور ''ترکہ'' کی اصطلاحوں کی طرف رجوع کیا جائے۔

ح- اپنی ذات پر خرچ کرنے سے تنگ دست ہو جانا:

۱۸- اصل یہ ہے کہ آزاد آدمی کا نفقہ اس کے مال میں ہے خواہ وہ

(۱) الاختیار شرح المختار ۳/۹۱، ۹۳ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء، فتح القدیر ۵/۲۸۸، ۲۹۴، المغنی لابن قدامہ ۸/۵۰۹۔

(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۳۴-۳۳۵ طبع دوم المطبعۃ العامرۃ الملکیہ ۱۳۳۵ھ الشرح الکبیر ۲/۲۰۱، ۲۰۲۔

(۳) المہذب فی فقہ الإمام الشافعی ۲/۲۵۲، ۲۵۴۔

نابالغ ہو یا بالغ، سوائے بیوی کے کہ اس کا نفقہ اس کے شوہر پر ہے جب کہ شوہر پر اس کے وجوب کی تمام شرائط پائی جائیں، اور اس کا حق غیر سے اس کا مطالبہ کرنے کی طرف منتقل نہ ہوگا، خواہ وہ غیر اصل ہو یا فرع، مگر جب کہ وہ تنگ دست ہو اور کمانے پر قادر نہ ہو یا بعض صورتوں میں کمانے سے عاجز ہو[1]۔

کس شخص پر نفقہ واجب ہے اس کے بارے میں اختلاف اور تفصیل ہے جس کے لئے "نفقۃ الأقارب" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

ط- بیوی کے نفقہ کی ادائیگی سے تنگ دست ہو جانا:

۱۹- جس چیز کے ذریعہ بیوی کے نفقہ کی مقدار متعین کی جائے گی اس کے بارے میں تین نظریات ہیں:

اول: یہ کہ زوجین میں سے ہر ایک کی حالت کو سامنے رکھ کر نفقہ مقرر کیا جائے گا، تو اگر وہ دونوں خوش حال ہوں تو بیوی کے لئے شوہر پر خوشحال لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو اس کے لئے شوہر پر تنگ دستوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور اگر وہ دونوں متوسط درجے کے ہوں تو شوہر پر اس کے لئے متوسط درجہ کے لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا اور اگر ان میں سے ایک خوش حال اور دوسرا تنگ دست ہو تو بیوی کے لئے متوسط درجہ کے لوگوں والا نفقہ واجب ہوگا، خواہ شوہر خوش حال ہو یا بیوی۔

یہی قول حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ اور مالکیہ کے نزدیک معتمد ہے، اور یہی حنابلہ کا مذہب ہے، اس میں متعارض نصوص کے درمیان تطبیق بھی ہے اور دونوں جانب کی رعایت بھی ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ صرف شوہر کی حالت کی رعایت سے نفقہ مقرر کیا جائے گا، اس نظریہ پر اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا جاتا ہے: "لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللّٰهُ لاَ يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلاَّ مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا"[1] (وسعت والے کو اپنی وسعت کے موافق خرچ کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو تو اس کو چاہئے کہ اللہ نے جتنا اس کو دیا ہے اس میں سے خرچ کرے، اللہ تعالیٰ کسی شخص کو اس سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا جتنا اس کو دیا ہے، اللہ تعالیٰ تنگی کے بعد جلدی فراخی بھی دے گا)۔

یہ حنفیہ کے نزدیک ظاہر روایت ہے، صاحب البدائع نے اسی قول کو صحیح قرار دیا ہے، اور یہی امام شافعی کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول ہے۔

تیسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ بیوی کی حالت کے مطابق نفقہ مقرر کیا جائے گا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ"[2] (اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان کا کھانا اور کپڑا قاعدہ کے موافق)۔

اور حضرت ہندہ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا گیا ہے جب کہ نبی ﷺ نے ان سے فرمایا: "خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف"[3] (تم (ابوسفیان کے مال سے) اتنا لے لیا کرو جو تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو جائے)۔

---

(۱) فتح القدیر ۳/ ۳۴۰، حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۱۰، الشرح الکبیر للدردیر ۲/ ۵۲۲ - ۵۲۳، نیل المآرب بشرح دلیل الطالب ۲/ ۲۱۷ مکتبۃ الفلاح، منار السبیل فی شرح الدلیل ۲/ ۳۰۳ - ۳۰۴ المکتب الاسلامی، المجموع ۳/ ۱۹۳۔

(۱) سورۂ طلاق/ ۷۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۳۳۔

(۳) حدیث حضرت ہندہؓ "خذي ما يكفيك ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۰۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

حنفیہ کا بھی ایک قول یہی ہے [1]۔

اس قول کی بنیاد پر اگر شوہر تنگ دست ہو اور بیوی بھی اسی جیسی ہو تو ایسی صورت میں اس پر بالاتفاق تنگ دستوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور اگر بیوی خوش حال ہو اور شوہر تنگ دست ہو تو پہلے قول کے مطابق اس پر متوسط قسم کے لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور دوسرے قول کے مطابق اس پر تنگ دست لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا، اور تیسرے قول کے مطابق خوش حال لوگوں کا نفقہ واجب ہوگا۔

سابقہ تفصیل کی رو سے شوہر پر جو نفقہ واجب ہے اگر وہ اس کی ادائیگی سے عاجز ہو اور اس کی وجہ سے بیوی اپنے شوہر سے تفریق کا مطالبہ کرے تو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک ان دونوں کے درمیان تفریق کردی جائے گی۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کی وجہ سے ان دونوں کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، بلکہ بیوی شوہر کے نام پر قرض لے گی اور اس شخص کو ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا جس پر شوہر کے نہ ہونے کی صورت میں اس کا نفقہ واجب ہے [2]۔

اس مسئلہ میں اس سے زیادہ تفصیلات ہیں جن کے لئے فقہی کتابوں کے ابواب النفقات کی طرف رجوع کیا جائے، دیکھئے: "نفقہ"۔

ی-رشتہ داروں کے نفقہ کی ادائیگی میں تنگ دستی:

۲۰-مال دار پر بالاتفاق واجب ہے کہ وہ اپنے تنگ دست والدین اور تنگ دست اولاد پر خرچ کرے، مالکیہ کے نزدیک والدین اور حقیقی اولاد کے سوا کسی پر نفقہ واجب نہیں ہے، اور جمہور کے نزدیک اسی طرح تمام اصول فروع کا نفقہ واجب ہے، خواہ وہ کتنے ہی اوپر کے ہوں یا نیچے کے ہوں، اور اصول فروع کے علاوہ رشتہ دار مثلاً بھائی، چچا اور ان کی اولاد تو حنفیہ ان پر نفقہ کے وجوب کے لئے محرم ہونے کی شرط لگاتے ہیں، اور حنابلہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہوں، اور شافعیہ کے نزدیک قرابت کافی ہے۔

اور جس پر خرچ کیا جارہا ہے اس کے لحاظ سے تنگ دستی اس وقت متحقق ہوگی جب کہ بالکلیہ یا جزوی طور پر کفایت نہ پائی جائے، ساتھ ہی کمانے سے عاجز ہو تو جس شخص کے پاس اپنی کفایت کے بقدر مال ہو یا کمانے پر قادر ہو تو اس کا نفقہ خود اس پر ہے، اس کا نفقہ کسی دوسرے پر واجب نہ ہوگا، البتہ حنفیہ اور حنابلہ نے اصول کا نفقہ واجب کیا ہے خواہ وہ کمانے پر قادر ہوں، لیکن ان کے علاوہ دوسروں کے نفقہ میں حنابلہ کے نزدیک کمانے پر عدم قدرت کی شرط کے سلسلے میں دو روایتیں ہیں، اور شافعیہ کے نزدیک اس کی شرط نہیں ہے [1]۔

ک-حضانت اور دودھ پلانے کی اجرت:

۲۱-ان دونوں کا حکم جیسا کہ نفقہ میں گذرا، یہ ہے کہ اگر بچے کا مال ہو تو ان دونوں کی اجرت اس کے مال سے ادا کی جائے گی۔

ل-روک کر رکھے گئے جانور کا نفقہ:

۲۲-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ روکے ہوئے جانور کا نفقہ دیانۃً (روکنے والے پر) واجب ہے، اور اگر وہ اس پر خرچ نہیں کررہا ہے تو وہ اسے فروخت نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا، اس لئے کہ نبی ﷺ

---

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۴۵، الشرح الکبیر بحاشیۃ الدسوقی ۲/ ۵۰۹، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۴۸۸، المغنی ۷/ ۵۶۴ طبع الریاض۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۶۵۶، الشرح الکبیر ۲/ ۵۱۸، المغنی ۷/ ۵۷۳، الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۰۶۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۵۲۲، الاختیار ۲/ ۲۴۷، المغنی ۷/ ۵۸۴، ۵۸۶، الجمل ۴/ ۵۱۰۔

نے جانور کو ایذاء پہنچانے سے منع فرمایا ہے، اور حدیث میں ہے: "دخلت امرأة النار في هرة حبستها حتى ماتت جوعاً فلا هي أطلقتها تأكل من خشاش الأرض، ولا هي أطعمتها وسقتها لتعيش"[1] (ایک عورت ایک بلی کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوگئی جسے اس نے باندھ رکھا تھا یہاں تک کہ وہ بھوک سے مرگئی، نہ تو اس نے اسے چھوڑا کہ زمین کی گری پڑی چیز کھاتی اور نہ اس نے اسے کھلایا پلایا کہ وہ زندہ رہتی)، "ونهى النبي ﷺ عن إضاعة المال"[2] (اور نبی ﷺ نے مال کے ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے)۔

پھر جمہور اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ اسے جانور پر خرچ کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اس لئے کہ خرچ نہ کرنے میں مال کو ضائع کرنا ہے اور جانور کو عذاب دینا ہے، اور ان دونوں کے سلسلہ میں ممانعت منقول ہے، حالانکہ یہ جانور اہل استحقاق میں سے نہیں ہے کہ اس کے لئے مالک کو اس کے نفقہ پر یا اسے فروخت کرنے پر مجبور کرنے کا فیصلہ کیا جائے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس کے مالک کو خرچ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، پس اگر جانور کا روکنے والا خرچ کرنے سے عاجز ہو تو جمہور کا مذہب فی الجملہ یہ ہے کہ اسے اس کے فروخت کرنے یا اگر وہ مذبوح جانوروں میں سے ہے تو اس کے ذبح کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور شافعیہ نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اسے جانور کو چرنے کے لئے اور پانی پر آنے کے لئے چھوڑنے پر مجبور کرنا ممکن ہے بشرطیکہ جانور اس سے مانوس ہو[3]۔

---

(۱) حدیث: "عذبت امرأة في هرة..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۶/ ۵۱۵ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۲) حدیث: "نهى النبي ﷺ عن إضاعة المال ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۱/ ۳۰۶ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۳) الاختیار شرح المختار ۴/ ۲۵۰ طبع مصطفی الحلبی ۱۹۳۶ء فتح القدیر ۳/ ۳۴۹، ۳۳۱،

م-قیدی کے چھڑانے سے تنگ دستی:

۲۳-مسلمان قیدی کو کفار کے ہاتھوں سے چھڑانا واجب ہے، اور جمہور کے نزدیک ہر جائز ذریعہ سے رہا کرانا واجب ہے جیسے کہ لڑائی کے ذریعہ، باہمی گفتگو کے ذریعہ، ان کے قیدیوں کے تبادلے میں یا مال کے ذریعہ، پس اگر مال کے ذریعہ انہیں چھڑانا طے ہو تو جمہور کے نزدیک اس کا فدیہ مسلمانوں کے بیت المال سے ادا ہوگا، خواہ قیدی کے پاس اپنا ذاتی مال ہو، پس اگر بیت المال اس سے قاصر ہو تو پھر مسلمانوں کی جماعت پر اس کا فدیہ ہوگا، اور شافعیہ کا مذہب اور مالکیہ کا ایک قول یہ ہے کہ اگر قیدی کے پاس مال ہو تو اس کا فدیہ اس کے مال سے ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اسے مسلمانوں کے بیت المال سے چھڑایا جائے گا، دیکھئے: اصطلاح "أسری"[1]۔

ن-ضامن کا تنگ دست ہونا:

۲۴-کفیل کے تنگ دست ہونے کا حکم اصیل کے تنگ دست ہونے کی طرح ہے، یعنی اس کو خوشحالی تک مہلت دینا واجب ہے اور اس کی وجہ سے مطالبہ کا حق ساقط نہ ہوگا[2]۔

= حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۴/ ۵۲۷، ۵۲۸، المہذب فی فقہ الامام الشافعی ۲/ ۱۶۹-۱۷۰، الشرح الکبیر ۴/ ۵۲۲، الشرح الصغیر ۱/ ۴۹۷ طبع دوم المطبعۃ العامرۃ البہیہ ۱۳۳۵ھ، جواہر الإکلیل ۱/ ۴۰۷، کشاف القناع ۵/ ۴۹۴۔

(۱) حاشیۃ الجمل علی شرح المنہج ۵/ ۱۹۷ دار إحیاء التراث العربی، الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۷، الشرح الصغیر ۱/ ۳۴۳ طبع دوم المطبعۃ العامرۃ البہیہ ۱۳۳۵ھ، جواہر الإکلیل ۲/ ۲۵۴، المغنی ۱۰/ ۴۹۸، المہذب ۲/ ۲۶۰، الخراج لأبی یوسف رص ۱۹۶، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۲/ ۲۰۷۔

(۲) البدائع ۶/ ۲، فتح القدیر ۶/ ۲۸۵، العنایۃ ۶/ ۳۱۷، الاختیار ۲/ ۶۶، المہذب ۱/ ۳۴۶، الدسوقی والشرح الکبیر ۳/ ۳۳۰، المغنی ۴/ ۵۹۴۔

س-واجب اخراجات کی ادائیگی سے حکومت کا تنگ دست ہونا:

۲۵-اگر بیت المال میں اتنا مال نہ ہو جو جہاد وغیرہ کے لئے کافی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں کہ امام مال والوں پر اتنا مال مقرر کرے جس سے ضرورت پوری ہوجائے، اس کی تفصیل اصطلاح ''بیت المال'' میں ہے(۱)۔

(۱) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۹۱ من کتاب السیر، فتح القدیر والکفایۃ حلیفاعلی مانی الفتح ۵/ ۱۹۴-۱۹۵، الاحکام السلطانیہ لابی یعلی الحنبلی رص ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۰، الاحکام السلطانیہ للماوردی رص ۱۸۷-۱۸۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۲/ ۱۷۴، نیز دیکھئے: جواہر الاکلیل ۱/ ۲۵۱۔

أعضاء

تعریف:

۱-عضو لغت میں اس ہڈی کو کہتے ہیں جو گوشت سے پُر ہو، خواہ وہ انسان کی ہو یا جانور کی، کہا جاتا ہے: "عضّی الذبیحة" جب کوئی شخص ذبیحہ کو اس طرح کاٹے کہ اس کے اعضاء علاحدہ علاحدہ ہوجائیں(۱)۔

اور فقہاء عضو کا اطلاق انسان یا جانور کے بدن کے اس جزء پر کرتے ہیں جو دوسرے سے ممتاز ہو، مثلاً زبان، ناک اور انگلی(۲)۔

متعلقہ الفاظ:

اُطراف:

۲-اطراف سے مراد بدن کے آخری حصے ہیں، مثلاً دونوں ہاتھ، دونوں پیر، اور اس بنیاد پر ہر آخری حصہ (کنارہ) ایک عضو ہے، لیکن ہر عضو آخری حصہ نہیں ہے۔

اجمالی حکم:

۳-یہاں پر کچھ ایسے افعال ہیں جن پر شرعی نام کا اس کے شرعی مفہوم میں اطلاق نہیں کیا جاتا ہے مگر اس وقت جب کہ مخصوص اعضاء پر واقع

(۱) القاموس المحیط، لسان العرب: مادہ (عضو)، المحکم ۲/ ۲۱۰ طبع مصطفی البابی الحلبی۔

(۲) حاشیۃ القلیوبی ۱/ ۳۳۷۔

ہو، پس وضو کا نام وضو اس وقت رکھا جائے گا جب کہ اس میں دھونا اور مسح کرنا ایسے مخصوص اعضاء پر واقع ہو جنہیں شارع نے متعین کردیا ہے، اور تیمم بھی اسی وقت تیمم ہوگا جب کہ (مسح) ان مخصوص اعضاء پر واقع ہو جنہیں شارع نے متعین کردیا ہے، اور اسی طرح کے دوسرے اعمال جیسا کہ ان کا بیان فقہی کتابوں میں ان کے ابواب میں ہے۔

اور یہاں پر کچھ ایسے اعضاء بھی ہیں جنہیں بول کر پورا بدن مراد لیا جاتا ہے مثلاً سر، پیٹھ، چہرہ، گردن، کہ اگر طلاق یا ظہار یا آزادی کا اطلاق ان پر کیا جائے تو یہ کل پر اطلاق ہوگا، پس اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) کہا کہ تیرا چہرہ مجھ پر ایسا ہے جیسا کہ میری ماں کی پیٹھ، تو یہ اس کے اس قول کی طرح ہوگا کہ ''أنت علیّ کأمي'' (تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے)، جیسا کہ یہ فقہ کی کتابوں کے ابواب طلاق، ظہار اور عتاق میں بیان کیا گیا ہے[1]۔

اور کچھ ایسی بیماریاں اور آفات ہیں جو بعض اعضاء کو لاحق ہوتی ہیں جیسے اندھاپن، لنگڑاپن اور نامردی وغیرہ، پس اس پر خاص احکام مرتب ہوتے ہیں، مثلاً ان معاملات میں جن میں دیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے اندھے کی گواہی کا قبول نہ کیا جانا، اور بعض فقہاء کے نزدیک اس سے جمعہ کے وجوب کا ساقط ہوجانا، جہاد کا ساقط ہونا، اور اندھے جانور کی قربانی کا جائز نہ ہونا وغیرہ، ان سب کی تفصیلات ان بیماریوں کی اصطلاحات کے ذیل میں آئیں گی۔

أعضاء کا تلف کرنا:

۴- تلف کرنا کبھی عضو کو کاٹ دینے سے ہوتا ہے یا شرعاً اس سے جو منافع مقصود ہیں ان میں سے کل یا بعض کو ختم کردینے سے، اور فقہاء اس پر "الجنایة علی مادون النفس"[1] (جان سے کم پر جنایت) کا اطلاق کرتے ہیں، اور اس تلف کرنے کے احکام کی تفصیل ''قصاص''، ''دیت'' اور ''تعزیر'' کی اصطلاح کے تحت آئے گی۔

اور بدن کے اعضاء میں سے کسی عضو کے جاتے رہنے یا اس کے معطل ہوجانے کا خوف ایسا عذر سمجھا جاتا ہے جس کی وجہ سے بعض ممنوع چیزیں مباح ہوجاتی ہیں، پس ایسی سخت ٹھنڈک جس کی وجہ سے بعض اعضاء کے چلے جانے کا خطرہ ہو اس کی بنا پر تیمم مباح ہوجائے گا، اور بدن کے اعضاء میں سے کسی عضو کے کاٹ دینے کی دھمکی (کسی ایسے شخص کی طرف سے جس کے بارے میں یہ یقین ہو کہ وہ ایسا کرسکتا ہے) اکراہ ملجی سمجھا جائے گا[2]، جیسا کہ فقہاء نے اس کی تفصیل ''إکراہ'' میں بیان کی ہے۔

زندہ جانور کے جدا کردہ اعضاء:

۵- الف- زندہ حلال جانور کے اعضاء میں سے جس حصہ کو (کاٹ کر) الگ کرلیا جائے اس کا حکم مردار کا ہے کہ وہ ناپاک ہے، اس کا کھانا جائز نہیں جب تک کہ عضو کے جدا کرنے کو تذکیہ (ذبح) نہ شمار کیا جائے[3]، اس اختلاف اور تفصیل کے ساتھ جسے فقہاء نے ''صید''، ''ذبائح'' اور ''أطعمة'' میں بیان کیا ہے۔

ب- انسان کے اعضاء میں سے جس عضو کو جدا کردیا جائے اس کا حکم فی الجملہ اس کی طرف دیکھنے میں، اس کے غسل دینے اور تکفین

---

(۱) تبیین الحقائق ۳/ ۴، المغنی ۷/ ۳۴۶۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۸۴، السیاسة الشرعیہ لابن تیمیہ رص ۵۵ طبع اول ۱۳۲۲ھ، تبصرۃ الحکام لابن فرحون ۲/ ۲۰۶ طبع اول ۱۳۰۱ھ۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۸۰۔

(۳) المغنی ۸/ ۵۵۶، ۵۵۸، قلیوبی ۴/ ۲۴۲۔

مدفین میں مردہ انسان کے حکم کی طرح ہے۔ اس سلسلہ میں کچھ تفصیل ہے جو فقہی کتابوں میں کتاب الجنائز کے تحت مذکور ہے [۱]۔

أعطیات

دیکھئے: "إعطاء"۔

(۱) قلیوبی ۱/ ۳۳۸۔

إعفاف

تعریف:

۱- إعفاف: ایسا کام کرنا ہے جو اپنے لئے یا دوسرے کے لئے عفت کو برقرار رکھے، اور عفت اور عفاف کے معنی حرام اور ناپسندیدہ امور جیسے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے باز رہنا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کے معنی صبر کرنے اور کسی چیز سے مبرّا اور پاک رہنے کے ہیں [۱]۔

اور اصطلاح میں: عرف عام میں عفاف کا اطلاق نفس کی شرافت پر ہوتا ہے، لہذا عفیف (پاک دامن) جرجانی کی تعریف کی رو سے وہ شخص ہے جو امور کو شریعت اور مروت کے مطابق انجام دے۔

اور اصطلاح میں عام طور پر زنا کے ترک پر اس کا اطلاق ہوتا ہے کہ مسلمان مرد یا عورت وطی حرام سے پرہیز کرے، لہذا عفت (اصطلاحی معنی کے اعتبار سے) اس وطی حرام کے منافی نہیں ہے جو مثلاً حیض یا روزے یا احرام کے عارض کی وجہ سے ہو [۲]۔

اجمالی حکم:

۲- انسان کا اپنے کو یا اس شخص کو جس کا نفقہ اس پر لازم ہے یا اس شخص کو جو اس کی ولایت میں ہے، پاک دامن رکھنا وجوب کے طور پر

(۱) تاج العروس، لسان العرب، المصباح مادہ (عف)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۸۶، قلیوبی ۳/ ۲۶۹۔

یا استحباب کے طور پر شرعاً مطلوب ہے۔ اس کی تفصیل کے لئے اصطلاح ''نکاح'' اور ''نفقات'' کی طرف رجوع کیا جائے۔

انسان کا اپنے اصول کو پاک دامن رکھنا:

۳ - جمہور کا مذہب (اور حنفیہ کا قول مرجوح) یہ ہے کہ بیٹے کا اپنے باپ کی شادی کرا کر یا اسے اتنا مال دے کر جس سے وہ شادی کرسکے پاک دامن رکھنا واجب ہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کا نفقہ اس پر واجب ہو۔

اور حنفیہ کا راجح قول (اور شافعیہ کا قول مرجوح) یہ ہے کہ اس پر یہ واجب نہیں ہے خواہ اس پر اس کا نفقہ واجب ہو یا نہ ہو، لیکن باپ کے علاوہ مثلاً دادا میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل فقہاء اصطلاح ''نکاح'' اور ''نفقات'' میں بیان کرتے ہیں [۱]۔

إعلام

دیکھئے: ''إشہار''۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۸۳، ۶۷۳ طبع بولاق، قلیوبی ۳/ ۶۹، ۲، الجمل ۳/ ۲۲۵، المغنی ۷/ ۵۸۸ طبع الریاض، الدسوقی ۲/ ۵۲۳ طبع دار الفکر۔

أعلام الحرم

تعریف:

۱ - أعلام: لغت میں علم کی جمع ہے، اور علَم اور علامت ایسی چیز ہے جو ان مقامات میں نصب کی جاتی ہے جہاں ایسی علامت کی ضرورت ہوتی ہے جس سے راستہ بھٹکا ہوا آدمی راستہ پاسکے، کہا جاتا ہے: "أعلمت علی کذا" یعنی میں نے اس پر علامت لگادی، اور علَم بول کر پہاڑ یا وہ جھنڈا مراد لیا جاتا ہے جس کے پاس لشکر جمع ہوا کرتا ہے [۱]۔

۲ - اور حرم کی علامتیں (جنہیں أنصاب حرم بھی کہا جاتا ہے) یہ وہ چیزیں ہیں جو شریعت کی طرف سے مقررہ مقامات میں حرم مکی کے حدود کو بیان کرنے کے لئے نصب کی گئی ہیں۔

پس حرم مکی کے واضح نشانات ہیں اور وہ فی الحال ایسے ستون بنائے گئے ہیں جن پر عربی اور عجمی زبانوں میں علم کا نام لکھا گیا ہے [۲]۔

۳ - اور حرم کے اطراف میں أنصاب حرم مینار کی طرح بنادیئے گئے ہیں، اور وہ اس طرف سے جو بستان بنی عامر کے راستے سے متصل ہے نہر زبیدہ کے کنارے اس کے چشمہ کے نزدیک جو عراق کے راستے سے آٹھ میل پر ہے [۳]۔

(۱) الفروق فی اللغۃ، المصباح المنیر، الکلیات لأبی البقاء، لسان العرب، المحیط: مادہ (علم)۔

(۲) شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام للفاسی رص ۵۴ طبع عیسی الحلبی، ہدایۃ المجتہد ۱/ ۲۷۶ طبع المکتبۃ التجاریۃ الکبری، البدائع ۲/ ۱۶۴ طبع شرکۃ المطبوعات، الشرح الصغیر ۲/ ۲۰ طبع دار المعارف، الاقناع فی حل ألفاظ أبی شجاع ۲/ ۱۵۷ طبع محمد صبیح، المغنی ۳/ ۲۵۷ طبع الریاض، کتاب المناسک لإبراہیم الحربی بتحقیق حمد الجاسر رص ۶۷۱۔

(۳) بستان بنی عامر (وہ بستان ابن معمر ہے) یہ اس مقام پر ہے جہاں یمن اور شام

اور اس طرف سے جو عرفات سے متصل ہے جس کو وقوف عرفہ کرنے والا دیکھتا ہے، أنصاب تقریباً بارہ میل کی دوری پر ہیں، اور اس طرف سے جو مدینہ کے راستے میں ہے تنعیم سے ہے۔

محمد الاسود سے مروی ہے: ''أن أول من نصب الأنصاب إبراهيم أراه جبريل، صلى الله عليهما''[1] (کہ سب سے پہلے جس نے انصاب کو نصب کیا ہے وہ ابراہیم علیہ السلام ہیں انہیں جبرئیل علیہ السلام نے دکھلایا)۔

زبیر بن بکار کہتے ہیں کہ سب سے پہلے جس شخص نے ''انصاب حرم'' نام رکھا اور انہیں بنایا اور آباد کیا وہ قصی بن کلاب ہیں، اس لئے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے: ''أن جبريل عليه السلام أرى إبراهيم موضع أنصاب الحرم فنصبها ثم جددها إسماعيل ثم جددها قصي بن كلاب ثم جددها رسول الله ﷺ''[2] (جبرئیل علیہ السلام نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو انصاب حرم کی جگہ دکھلا دیا تو انہوں نے ان کو نصب کر دیا، پھر حضرت اسماعیل علیہ السلام نے اس کی تجدید فرمائی، پھر قصی بن کلاب نے اس کی تجدید کی ہے، پھر رسول اللہ ﷺ نے اس کی تجدید فرمائی)۔

زہری کہتے ہیں کہ عبد اللہ نے فرمایا: جب حضرت عمر بن الخطابؓ خلیفہ بنائے گئے تو انہوں نے قریش کے چار آدمیوں کو بھیجا جنہوں نے حرم کی علامتوں کو نصب کیا، اور وہ چار آدمی مخرمہ بن نوفل بن عبد مناف بن زہرہ، ازہر بن عبد عوف، سعید بن یربوع اور حویطب بن عبد العزی ہیں۔

حرم کے نشانات کی تجدید:

۴- بزار نے اپنی مسند میں محمد بن الاسود بن خلف سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کیا ہے کہ: ''أن النبي ﷺ أمره أن يجدد أعلام الحرم عام الفتح''[1] (نبی ﷺ نے فتح مکہ کے سال انہیں حرم کے نشانات کی تجدید کا حکم دیا)، پھر حضرت عمر بن الخطابؓ نے پھر حضرت عثمان بن عفانؓ نے پھر حضرت معاویہؓ نے اس کی تجدید کی، اور اسی طرح ہمارے اس زمانے تک[2]۔

۵- اور حرم کے نشانات کو نصب کرنے کی حکمت یہ ہے کہ اللہ عز وجل نے مکہ کے لئے حرم بنایا ہے اور اسے کچھ حدود کے ساتھ جسے اللہ تعالی نے چاہا محدود کیا ہے، اور اعلام حرم کو نصب کرنے کی حکمت اس جگہ کو بیان کرنا ہے جس کے لئے خاص احکام ثابت ہیں تاکہ ان کی رعایت کی جا سکے، تفصیل کے لئے ''حرم'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

= کے نخلستان ملتے ہیں، اور چشمۂ زبیدہ یہ وہ چشمہ ہے جسے زبیدہ نے مشاش اور عین زعفران سے جاری کیا تھا، اور عین برود اور عین حنین (شرائع) مکہ کے مشرق میں دو راستوں (سیل، سبوحہ اور شرائع والے راستے، اور ذات عرق یعنی ضریبہ، شامیہ اور بستان عامر والے راستے) کے درمیان ہیں، اور یہ دونوں راستے مشاش میں مل جاتے ہیں۔

(۱) محمد الاسود کا اثر ''إن أول من نصب الأنصاب إبراهيم أراه جبريل صلى الله عليهما'' کی روایت عبد الرزاق اور ابو اسحاق حربی نے کی ہے اور الفاظ ابو اسحاق کے ہیں اور ان دونوں حضرات نے اسے محمد الاسود پر موقوف قرار دیا ہے اور ابو نعیم نے حضرت ابن عباسؓ سے درج ذیل لفظ کے ساتھ اس کی روایت کی ہے ''كان إبراهيم وضعها (أنصاب الحرم) يريه إياها جبريل'' اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد حسن ہے (الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ ۱/ ۸۳، مصنف عبد الرزاق ۵/ ۲۵، المناسک لابی اسحاق الحربی رص ۴۷۱)۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث: ''أن جبريل عليه السلام أرى إبراهيم موضع أنصاب الحرم فنصبها ثم جددها إسماعيل، ثم جددها قصي بن كلاب، ثم جددها رسول الله ﷺ'' کی روایت ابو اسحاق حربی نے حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً کی ہے (المناسک لابی اسحاق الحربی رص ۴۷۲)۔

(۱) إعلام الساجد رص ۶۳، ۶۵، البدائع ۲/ ۶۳ طبع شرکۃ المطبوعات العلمیہ، اور الاسود بن خلف کی حدیث کی روایت بزار اور طبرانی نے درج ذیل لفظ کے ساتھ کی ہے: ''أن النبي ﷺ أمره أن يجدد أنصاب الحرم ...'' اور ''عام الفتح'' کی زیادتی صرف طبرانی میں ہے، ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں محمد بن الاسود ہیں اور وہ مجہول راوی ہیں (کشف الاستار عن زوائد البزار ۲/ ۴۳ طبع مؤسسۃ الرسالہ، المعجم الکبیر للطبرانی ۱/ ۲۵۶ طبع الدار العربیہ للطباعہ، مجمع الزوائد ۳/ ۲۱۷ شائع کردہ مکتبۃ القدسی)۔

(۲) دیکھئے: وہ نقشہ جو اس بحث کے ساتھ منسلک ہے۔

(تقریبی نقشہ)

علامات حرم، مواقیت احرام

إعلان

تعریف:

۱-اعلان کا معنی ظاہر کرنا ہے، اور اس میں شائع ہونے اور پھیلنے کے ارادہ کا لحاظ ہوتا ہے[1]۔ فقہاء لفظ اعلان کو اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جس میں اہل لغت استعمال کرتے ہیں یعنی اظہار میں مبالغہ کرنا۔

متعلقہ الفاظ:

الف-اظہار:

۲-اظہار کے معنی پوشیدگی کے بعد محض ظاہر کرنے کے ہیں، اس بنیاد پر اظہار اور اعلان کے درمیان فرق یہ ہے کہ اعلان کے اندر اظہار میں مبالغہ ہوتا ہے، اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ نکاح کا اعلان کرنا مستحب ہے، لیکن وہ اظہار نکاح نہیں کہتے ہیں، اس لئے کہ نکاح کا اظہار محض اس پر گواہ بنانے سے ہوجاتا ہے۔

ب-افشاء:

۳-افشاء، اظہار اور اعلان کے بغیر خبر کو پھیلانے سے ہوتا ہے، اور یہ اس طرح کہ لوگوں کے درمیان اس کی اشاعت کی جائے۔

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المفردات للراغب الاصفہانی، النہایۃ فی غریب الحدیث (علن، جہر، نشر)، الفروق فی اللغۃ لابی ہلال العسکری رص ۲۸۰۔

ج-اعلام:

۴-اعلام کا معنی مثلاً خبر کو کسی ایک شخص یا لوگوں کی ایک جماعت تک پہنچانا ہے خواہ یہ اعلان کے ذریعہ ہو یا اعلان کے بغیر محض بات چیت کے ذریعہ ہو، اسی بنا پر اعلام اس ناحیہ سے اعلان کے مخالف ہے اور ایک دوسرے ناحیہ سے بھی وہ اعلان کے مخالف ہے، اس لئے کہ اعلان سے اعلام لازم نہیں آتا، پس کبھی کسی سفر یا قید وغیرہ کی وجہ سے اعلان ہوجاتا ہے اور اعلام نہیں ہو پاتا ہے۔

د-اشہاد (گواہ بنانا):

۵-دو گواہوں کے سامنے طلب شہادت کے ساتھ مشہود علیہ کو ظاہر کرنا اشہاد ہے، اور کبھی وہ دونوں گواہوں کے سوا کسی کے سامنے ظاہر نہیں ہوتا، اسی بنا پر اشہاد اعلان نہیں ہے، اس لئے کہ اعلان جماعت کے سامنے ظاہر کرنا ہے[1]۔

اجمالی حکم:

اعلان معاملہ اور شخص کے لحاظ سے الگ الگ ہوتا ہے، تو جن چیزوں میں اعلان مطلوب ہے وہ درج ذیل ہیں:

الف-اسلام اور اس کی تعلیمات کا اعلان:

۶-ایمان جب کسی انسان کے قلب میں داخل ہوجائے تو اس پر ضروری ہے کہ شہادتین کا اقرار کرکے اپنے ایمان کا اعلان کرے، اور مسلمانوں پر عموماً اور مسلم علماء پر خصوصاً ضروری ہے کہ وہ اسلام کی تعلیمات، اس کے مقاصد اور احکام کا اعلان کریں اور لوگوں کو ان پر ایمان لانے کی دعوت دیں، تاکہ اللہ کے حکم پر عمل ہو، اس لئے کہ اللہ

(۱) مختصر خلیل بشرح جواہر الاکلیل ۲؍۲۱۳۔

تعالی کا فرمان ہے: "وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ"[1] (اور تم میں ایک جماعت ایسی ہونا ضروری ہے کہ جو خیر کی طرف بلایا کریں اور نیک کاموں کے کرنے کو کہا کریں اور برے کاموں سے روکا کریں)، اور جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس وقت کیا جب کہ آپ نے تمام لوگوں کے لئے اپنی رسالت کا اعلان فرمایا: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيْعًا"[2] (اے لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول ہوں)۔

اور مسلمانوں پر ضروری ہے کہ وہ اسلامی شعائر مثلاً اذان، جماعت کی نماز، نماز عیدین اور حج وعمرہ وغیرہ کا اعلان کریں، جیسا کہ اس کی تفصیل فقہی کتابوں میں ان کے ابواب میں مذکور ہے۔

ب- نکاح کا اعلان:

۷- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ نکاح کا اعلان مستحب ہے[3]، اور زہری کا مذہب یہ ہے کہ وہ فرض ہے، یہاں تک کہ اگر کسی نے خفیہ نکاح کیا اور دو آدمیوں کو گواہ بنایا اور انہیں چھپانے کا حکم دیا تو زوجین کے درمیان تفریق واجب ہوگی اور بیوی عدت گذارے گی اور اس کے لئے مہر ملے گا، یہاں تک کہ جب اس کی عدت گذر جائے اور شوہر اس سے نکاح کرنا چاہے تو نکاح کرلے گا اور نکاح کا اعلان کرے گا[4]، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں کتاب النکاح میں تفصیل سے مذکور ہے۔

(۱) سورۂ آل عمران ر ۱۰۴۔

(۲) سورۂ اعراف ر ۱۵۸۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۲ر ۲۶۱، حاشیہ قلیوبی ۳ر ۲۹۵، المغنی ۶ر ۵۳۷۔

(۴) المدونہ ۲ر ۱۹۴، مواہب الجلیل ۳ر ۴۰۷، الخرشی ۳ر ۱۶۷، الدسوقی ۲ر ۲۱۶۔

ج- حدود قائم کرنے کا اعلان:

۸- حدود قائم کرنے کا اعلان کرنا واجب ہے، اس لئے کہ اس کی مشروعیت لوگوں کو اس سے روکنے اور باز رکھنے کے لئے ہوئی ہے، اور یہ مقصد اعلان کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا ہے، اور اس لئے بھی کہ حد زنا میں اللہ تعالی کے اس قول پر عمل ہوجائے: "وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ"[1] (اور دونوں (یعنی زانی اور زانیہ) کی سزا کے وقت مسلمانوں کی ایک جماعت کو حاضر رہنا چاہئے)، اور باقی حدود بھی اسی کی طرح ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل کتاب الحدود میں مذکور ہے۔

د- عام مصالح کے سلسلہ میں اعلان:

۹- ہر وہ کام جس سے مسلمانوں کا بھلائی پانا ممکن ہے اور اس کی طلب میں ان کے مابین مزاحمت ہوتی ہو، حاکم پر ضروری ہے کہ وہ اس کے بارے میں اعلان کرے تاکہ تمام لوگوں کو برابر برابر موقع ملے، مثلاً ملازمتوں کے بارے میں اعلان اور ان کاموں کے بارے میں اعلان جن کے کرنے والوں کے لئے حاکم انعامات مقرر کرتا ہے، مثلاً امام المسلمین کا یہ کہنا کہ جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے تو اس کا سامان اس کے لئے ہے، جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں کتاب الجہاد میں مذکور ہے۔

ھ- کسی شخص کی موت کے بارے میں اعلان:

۱۰- موت کے اعلان کو عربی میں "نعي" کہا جاتا ہے، اور یہ اگر محض خبر دینے کے لئے ہو تو جائز ہے، اور اگر زمانۂ جاہلیت کے عمل کی طرح مجلس میں چکر لگاتے ہوئے اور یہ کہتے ہوئے ہو کہ میں فلاں کی موت کا اعلان کرتا ہوں اور وہ اس کے مفاخر کو شمار کرائے تو یہ

(۱) سورۂ نور ر ۲۔

بالاتفاق مکروہ ہے، اس لئے کہ یہ زمانۂ جاہلیت کا اعلان موت ہے، اس کی تفصیل جنائز میں مذکور ہے[۱]۔

و- ڈرانے کے لئے اعلان:

۱۱- ہر وہ نئی بات جس سے مسلمانوں کو اس کے حال سے ناواقف ہونے کی وجہ سے ضرر پہنچ سکتا ہو تو حاکم پر ضروری ہے کہ وہ اس کا اعلان کردے، مثلاً سفیہ اور مفلس پر حجر کا اعلان کرنا تاکہ مسلمان ان دونوں کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کریں[۲]، جیسا کہ فقہاء نے کتاب الحجر اور تفلیس کے باب میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔

۱۲- اور ہر وہ چیز جس کا اظہار صحیح نہیں، اس کا اعلان بھی صحیح نہیں، اس لئے کہ اعلان میں اظہار کے مقابلہ میں زیادہ شہرت ہوتی ہے، دیکھئے: ''اظہار''۔

وہ امور جن کا اظہار درست مگر اعلان درست نہیں:

۱۳- یہاں پر کچھ ایسے امور ہیں جن کا اظہار تو جائز ہے لیکن اعلان جائز نہیں، مثلاً گواہ کے جرح کے سبب کو ظاہر کرنا ہے (اس لئے کہ جرح کو اسی وقت قبول کیا جائے گا جب کہ وہ مفصل ہو)[۳] لیکن اس کا اعلان جائز نہیں ہے اس لئے اس میں تشہیر ہے۔

اور میت پر غم کا اظہار کرنا، اس لئے کہ اس کا اخفاء ممکن نہیں ہے، لیکن اس غم کے اظہار میں مبالغہ اختیار کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے، یعنی اس کا اعلان کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۶۰۲، حاشیہ قلیوبی ۱/ ۳۴۳، المغنی ۲/ ۵۷۱ طبع الریاض۔

(۲) اسنی المطالب ۲/ ۱۸۴، حاشیہ قلیوبی ۲/ ۲۸۵۔

(۳) اسنی المطالب ۴/ ۳۱۵، المستصفی ۲/ ۱۵۳۔

إعمار

تعریف:

۱- إعمار کے دو معنی ہیں:

اول: یہ باب افعال کے وزن پر ''عمر'' کا مصدر ہے، "أعمر فلان فلاناً" اس وقت بولتے ہیں جب کہ کوئی کسی کو عمرہ کرائے، اور حدیث میں ہے: "أمر النبي ﷺ عبدالرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشةؓ من التنعيم"[۱] (نبی ﷺ نے حضرت عبد الرحمن بن ابی بکر کو حکم دیا کہ وہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرائیں)۔

دوم: وہ ایک قسم کا ہبہ ہے، چنانچہ عرب کہتے ہیں: "أعمر فلان فلاناً داره" یعنی فلاں شخص نے فلاں کو اپنا گھر عمر بھر کے لئے دے دیا[۲]، اور حدیث میں نبی ﷺ کا یہ قول وارد ہے: "لا عمرى ولا رقبى، فمن أعمر شيئاً أو أرقبه فهو له حياته ومماته"[۳] (نہ کوئی

(۱) حدیث: "أمر النبي ﷺ عبدالرحمن بن أبي بكر ..." کی روایت بخاری نے حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ سے درج ذیل لفظ کے ساتھ کی ہے: "أن النبي ﷺ أمره أن يردف عائشة ويعمرها من التنعيم" (نبی کریم ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ حضرت عائشہؓ کو ساتھ لے جائیں اور تنعیم سے انہیں عمرہ کرائیں) (فتح الباری ۳/ ۶۶ طبع السلفیہ)۔

(۲) لسان العرب، القاموس المحیط، النہایۃ فی غریب الحدیث، مفردات الراغب الاصفہانی: مادہ (عمر)۔

(۳) حدیث: "لا عمرى ولا رقبى ..." کی روایت نسائی نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے شوکانی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث ابن جریج کے طریق سے روایت کی گئی ہے انہوں نے عطاء سے عطاء نے حبیب بن ثابت سے،

عمریٰ ہے اور نہ کوئی رقبیٰ، پس جس کسی نے کسی چیز کا عمریٰ کیا یا اس کا رقبیٰ کیا تو وہ اس کی ہوگئی اس کی زندگی میں اور اس کے مرنے کے بعد بھی)۔

۲- اور فقہاء نے عمریٰ اور رقبیٰ کے احکام تفصیل سے بیان کئے ہیں، اس سلسلہ میں ان کے درمیان ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہوئے اسے تملیک قرار دینے یا اس کی تاویل کرنے میں اختلاف ہے، جس کی تفصیل اصطلاح ''ہبہ'' اور ''عاریت'' میں دیکھی جائے [1]۔

أعوان

دیکھئے: ''إعانت''۔

أعمٰی

دیکھئے: ''عمی''۔

أعور

دیکھئے: ''عور''۔

=

حبیب نے ابن عمر سے روایت کیا ہے اور حبیب کے ابن عمر سے سماع کے سلسلہ میں اختلاف ہے تو نسائی نے اس کی صراحت کی ہے اور اس کی اسناد کے رجال ثقہ ہیں (سنن النسائی ۶/ ۲۷۳، نیل الاوطار ۶/ ۱۱۸-۱۱۹ طبع دار الجیل)۔

(۱) الاختیار ۳/ ۱۱۲ طبع حجازی، مغنی المحتاج ۲/ ۳۹۸، بدایۃ المجتہد ۲/ ۳۶۱ مکتبۃ الکلیات الازہریہ، الفروع ۴/ ۶۳۱۔

أعیان

تعریف:

۱- أعیان لغت میں: عین کی جمع ہے اور عین کا اطلاق متعدد معانی پر ہوتا ہے، ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

عین، حاضر نقد مال کے معنی میں، کہا جاتا ہے: "اشتریت بالدین (أي في الذمة)" میں نے دین کے بدلے میں خرید یعنی قیمت ذمہ میں واجب رہی۔ أو "بالعین" یا عین کے بدلے میں خرید یعنی نقد حاضر کے بدلے۔

اور عین شی نفس شی کو کہتے ہیں: کہا جاتا ہے:"أخذت مالي بعینه أي نفس مالي" یعنی میں نے بعینہ اپنا مال لیا اور عین ڈھالے گئے دراہم اور دنانیر کو کہتے ہیں [1] اور عین کا ایک معنی آنکھ ہے اور ایک معنی جاسوس ہے، اور الإخوة الأعیان کے معنی سگے بھائی کے ہیں۔

اور فقہی استعمال ان مذکورہ بالا لغوی معانی سے الگ نہیں ہے، الا یہ کہ فقہاء اعیان کو اکثر دیون کے مقابلہ میں استعمال کرتے ہیں اور یہ حاضر اموال ہیں خواہ وہ نقد ہوں یا غیر نقد کہا جاتا ہے: "اشتریت عیناً بعین" میں نے عین کو عین کے بدلے خرید یعنی حاضر کو حاضر کے بدلے [2]۔

(۱) لسان العرب المحیط: مادہ (عین)، المغرب، الزاہر، المصباح المنیر، التعریفات للجرجانی۔

(۲) المہذب ۱/ ۲۷۷ طبع مصطفی الحلبی، مجلۃ الاحکام العدلیہ دفعہ ۱۵۹، الزاہر، القلیوبی ۳/ ۳۱۱ طبع عیسی الحلبی، الشرح الصغیر ۱/ ۶۳۳ طبع دار المعارف۔

متعلقہ الفاظ:

الف-دین:

۲-دین وہ حکمی مال ہے جو بیع یا استہلاک وغیرہ کی وجہ سے ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، مثلاً مال کی کوئی مقدار جو دوسرے کے ذمہ میں ہو جب کہ عین وہ نقد مال ہے جو معاملہ کے وقت حاضر اور متعین ہو۔

ب-عَرْض:

عرض (راء کے سکون کے ساتھ) مال کے اقسام میں سے وہ قسم ہے جو سونا اور چاندی کے علاوہ ہو۔ یہ دونوں ہر سامان کی قیمت ہیں اور کہا جاتا ہے: "اشتریت من فلان قلما بعشرة و عرضت له من حقه ثوبا" یعنی میں نے فلاں شخص سے دس کے بدلے ایک قلم خرید ا اور اس کے حق کے بدلہ میں میں نے اسے کپڑا پیش کیا یعنی میں نے اسے قلم کے ثمن کا بدل دیا، تو عرض عین کے مقابلہ میں آتا ہے [1]۔

اعیان سے متعلق احکام:

۳-اعیان جو سونا چاندی کے معنی میں آتا ہے اس کے خاص احکام ہیں جس کے لئے ''ذہب''، ''فضۃ'' اور ''صرف'' کی اصطلاحات کی طرف رجوع کیا جائے اور اعیان ذات کے معنی میں ہے اس کے احکام ان ذاتوں کے اعتبار سے الگ الگ ہوتے ہیں اور وہ متعدد عناوین کے تحت مختلف ابواب میں تقسیم کردیئے گئے ہیں، جیسا کہ ''زکاۃ''، ''بیع''، ''اجارہ''، ''رہن''، ''إتلاف'' اور ''ضمان'' وغیرہ میں ہے اور سگے بھائیوں کا حکم ''أخ'' کے عنوان کے تحت دیکھا جائے۔

(۱) الزاہر۔

إغاثہ

دیکھئے: "استغاثہ"۔

إغارہ

تعریف:

۱- اغارہ کا معنی لغت میں کسی قوم پر اچانک حملہ کرنا اور ان کے ساتھ مقاتلہ میں مبالغہ کرنا ہے۔

اور فقہاء بھی اسے اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں اور ہجوم کا لفظ اس کے مترادف ہے[1]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- اصل یہ ہے کہ کافر دشمن پر اسلام پیش کرنے سے قبل ابتداء حملہ کرنا جائز نہیں ہے[2]، فقہاء نے کتاب الجہاد میں اس کی تفصیل بیان کی ہے۔ اسی طرح باغیوں پر حملہ کرنا جائز نہیں، یہاں تک کہ ان کے پاس کسی ایسے شخص کو بھیجا جائے جو ان سے دریافت کرے اور ان کے سامنے درست بات پیش کرے[3] اور اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے فقہاء نے "کتاب البغاۃ" میں مفصل بیان کیا ہے۔

اور اگر سپہ سالار لشکر کے کسی دستے کو دشمن پر حملہ آور ہونے کا حکم دے تو اس جنگ میں اس دستے کو جو مال غنیمت حاصل ہوگا لشکر اس

(۱) القاموس المحیط، المصباح مادہ (غور)۔

(۲) أسنی المطالب ۴/ ۱۸۸، تبیین الحقائق ۳/ ۲۴۳، التاج والإکلیل علی خلیل بہامش مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۰۔

(۳) المغنی ۸/ ۱۰۸، نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۸۵، الخرشی علی خلیل ۸/ ۶۰۔

غنیمت میں شریک ہوگا(۱)۔ فقہاء نے اسے فقہی کتابوں کی ''کتاب الغنیمۃ'' میں ذکر کیا ہے۔

اغترار

دیکھئے: ''تغریر''۔

اغتسال

دیکھئے: ''غسل''۔

اغتیال

دیکھئے: ''غیلۃ''۔

(۱) المغنی ۸/ ۴۴۲۔

إغراء

تعریف:

۱- ''إغراء'' أغری کا مصدر ہے، اور ''أغری بالشیٔ'' کے معنی ہیں: کسی چیز کا فریفتہ اور شوقین ہونا، کہا جاتا ہے: ''أغریت الکلب بالصید'' میں نے کتے کو شکار پر ابھارا۔ ''أغریت بینھم العداوۃ'' میں نے ان کے درمیان دشمنی کی آگ بھڑکادی۔

اور فقہی استعمال اس معنی سے الگ نہیں ہے [۱]۔

متعلقہ الفاظ:

۲- تحریض: اس کا معنی کسی چیز پر آمادہ کرنا اور ابھارنا اور رغبت دلانا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ''یٰأَیُّھَا النَّبِیُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِیْنَ عَلَی الْقِتَالِ'' [۲] (اے نبی! آپ مؤمنین کو جہاد پر ابھاریں)۔

تو تحریض کے لئے کسی خارجی سبب اور محرک کا ہونا ضروری ہے، لیکن اغراء میں کبھی محرک ذاتی ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۳- اغراء کا حکم اس کے حالات کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے۔ پس حلال عمل کے لئے حلال ذریعہ سے آمادہ کرنا جائز ہے، مثلاً مطلقہ

(۱) الصحاح، تاج العروس، المصباح: مادہ (غری)۔

(۲) لسان العرب: مادہ (حرض)۔ اور آیت سورۂ انفال کی ہے/ ۶۵۔

رجعیہ کا اپنے شوہر کے لئے زیب وزینت اختیار کرکے اسے مائل کرنا۔ اس کی تفصیل ''طلاق'' اور ''رجعت'' میں ہے اور کتے کو شکار پر ابھارنا اور اس کی تفصیل ''الصید'' میں ہے۔

اور کبھی آمادہ کرنا واجب ہوتا ہے، مثلاً باپ کا اپنے بیٹے کو قرآن کا اتنا حصہ یاد کرنے پر آمادہ کرنا جس سے وہ اپنی نماز ادا کرسکے اور کبھی حرام ہوتا ہے مثلاً عورت کا بن سنور کر اجنبی مرد کو اپنی طرف مائل کرنا یا شوہر کے علاوہ کسی اور سے نرم بات کرکے اسے مائل کرنا، اسی طرح اس کے برعکس (یعنی مرد کا بات میں لچک اختیار کرکے اجنبی عورت کو اپنی طرف مائل کرنا)[1]۔

إغلاق

تعریف:

۱- اغلاق لغت میں "أغلق" کا مصدر ہے، کہا جاتا ہے: "أغلق الباب" اس نے دروازہ بند کردیا اور "أغلقه على شيء" کا معنی ہے: کسی شخص کو کسی چیز پر مجبور کرنا، اسی بنا پر غصہ کو اغلاق کہا جاتا ہے۔

اور زمخشری نے ''اساس البلاغۃ'' میں ذکر کیا ہے کہ اکراہ پر ''اغلاق'' کا اطلاق کرنا بھی مجاز کے قبیل سے ہے[1]۔ فقہاء بھی اغلاق کو اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

۲- فقہاء دروازوں اور کھڑکیوں کے بند کرنے کو پردہ لٹکانے کی طرح ان چیزوں میں شمار کرتے ہیں جن سے خلوت ثابت ہوجاتی ہے[2]، اس لئے کہ زرارہ بن اوفی نے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں: "قضى الخلفاء الراشدون المهديون أن من أغلق باباً أو أرخى ستراً فقد وجب عليه المهر"[3] (خلفائے راشدین

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۳۶۰، ۴۰۲، ۵۳۶، ۶۵۲، قلیوبی ۴/ ۷۳، المغنی ۷/ ۱۸ طبع الریاض، الدسوقی ۲/ ۱۰۴ طبع دار الفکر، الحطاب ۳/ ۲۱۷، کشاف القناع ۶/ ۲۲۲، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۲۱، فتح القدیر ۸/ ۱۸۰، القرطبی ۱۴/ ۱۷۷ طبع دار الکتب، روح المعانی ۲۲/ ۵ طبع المنیریہ، فخر الدین الرازی ۲۵/ ۲۰۸ طبع عبد الرحمن محمد۔

(۱) المغرب، المصباح مادہ (غلق)، مقاییس اللغۃ، اساس البلاغۃ۔
(۲) المغنی ۶/ ۷۲۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۳۳۸ اور اس کے بعد کے صفحات۔
(۳) خلفائے راشدین کے فیصلہ سے متعلق یہ اثر کہ "بأن من أغلق بابا أو أرخى سترا فقد وجب عليه المهر" کی روایت عبد الرزاق نے زرارہ بن اوفی سے اپنی اسناد کے ساتھ کی ہے (مصنف عبد الرزاق ۶/ ۲۸۸)۔

جو ہدایت یافتہ ہیں انہوں نے فیصلہ کیا کہ جو شخص دروازہ بند کر لے یا پردہ لٹکا لے تو اس پر مہر واجب ہو جائے گا)۔

فقہاء کتاب النکاح میں مہر پر گفتگو کرتے ہوئے اور اس مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے کہ کیا خلوت صحیحہ سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے؟ اس پر بحث کرتے ہیں۔

۳- اور حدیث میں وہ باتیں وارد ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ امیر کا لوگوں کی ضرورت کی طرف سے اپنے دروازہ کو بند کر لینا ممنوع ہے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "ما من إمام يغلق بابه دون ذوي الحاجة والخلة والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون خلته وحاجته ومسكنته"[1] (جو امام بھی اپنے دروازہ کو ضرورت مندوں، حاجت مندوں اور مسکینوں کی طرف سے بند کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی حاجت اور اس کی ضرورت ومسکنت کی طرف سے آسمان کے دروازے بند کر دیتا ہے)۔

اور حضرت عمر بن الخطابؓ ایسے آدمی کو بھیجتے تھے جو امراء کے دروازے کو اکھاڑ دیتا اور جلا دیتا تاکہ ضرورت مند کو ان کے پاس جانے سے نہ روکا جائے[2]۔

۴- نیز حدیث میں وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رات میں دروازوں کا بند کرنا واجب ہے، چنانچہ صحیح مسلم میں رسول اللہ ﷺ کا قول ہے: "غطوا الإناء، وأوكوا السقاء، وأغلقوا الباب، وأطفئوا السرج فإن الشيطان لا يحل سقاءً، ولا يفتح باباً ولا يكشف إناءً"[1] (برتن کو ڈھک دیا کرو اور مشکیزے کو باندھ دیا کرو اور دروازے کو بند کر دیا کرو اور چراغوں کو بجھا دیا کرو، اس لئے کہ شیطان نہ کسی مشکیزے کو کھولتا ہے اور نہ کسی دروازے کو کھولتا ہے اور نہ کسی برتن کو)۔

۵- اور فقہاء اغلاق کا اطلاق متکلم کے کلام کے بند ہو جانے پر کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر نماز میں قراءت کرتے ہوئے امام کی زبان بند ہو جائے اور وہ بول نہ سکے تو اگر وہ مستحب مقدار میں قراءت کر چکا ہے تو رکوع کرے گا، اور حنفیہ کے نزدیک یہی ظاہر ہے اور ایک قول یہ ہے اگر مقدار فرض قراءت کر چکا ہے تو رکوع کرے گا[2]۔ فقہاء نے اس کی تفصیل کتاب الصلاۃ میں امام کو لقمہ دینے کے موضوع پر کلام کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

اور اگر خطبہ میں خطیب کی زبان رک جائے تو وہ اللہ کے ذکر پر اکتفا کرے گا اور (منبر سے) اتر جائے گا، فقہاء نے کتاب الصلاۃ میں جمعہ کے خطبہ پر کلام کرتے ہوئے اسے تفصیل سے بیان کیا ہے۔

۶- اور حدیث میں وارد ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: "لا طلاق ولا عتاق في إغلاق"[3] (اکراہ اور غصہ) کی حالت میں نہ طلاق ہے اور نہ (غلام کو) آزاد کرنا)۔

اس حدیث کی بنیاد پر مکرہ (یعنی وہ شخص جس پر زبردستی کی گئی ہو)، نشہ میں مبتلا شخص اور غصہ میں مبتلا ایسے شخص کی طلاق کے

---

(۱) حدیث: "ما من إمام..." کی روایت ترمذی نے کتاب الاحکام "باب ماجاء في إمام الرعية" میں کی ہے اور احمد نے مسند احمد میں اسی طرح کی حدیث کی روایت کی ہے (مسند ۴۴۱/۳)۔

(۲) المحلی ۲۷۰/۹، کنز العمال ۱۴۳/۵۔

(۱) حدیث: "غطوا الإناء ..." کی روایت مسلم نے کتاب الاشربہ "باب الأمر بتغطية الإناء وإغلاق الباب" میں کی ہے اور احمد نے مسند (۳۲۵/۵) میں اسی طرح کی حدیث کی روایت کی ہے۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح ر۱۸۳۔

(۳) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۲۸۰، اور حدیث: "لا طلاق ..." کی روایت بخاری، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے کتاب الطلاق میں کی ہے اور احمد نے اپنی مسند (۲۷۶/۲) میں کی ہے۔

إغماء

تعریف:

۱- إغماء "أُغمي علی الرجل" (آدمی بے ہوش ہوگیا) کا مصدر ہے، یہ فعل مجہول استعمال ہوتا ہے، اور إغماء (بے ہوشی) ایک مرض ہے جو قویٰ کو زائل کردیتا ہے اور عقل کو ماؤف کردیتا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ ایک عارضی فتور ہے جو نشہ آور چیز کے بغیر قویٰ کے عمل کو زائل کردیتا ہے، اور اس کی اصطلاحی تعریف بھی تقریباً یہی ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف- نوم (نیند):

۲- جرجانی نے نیند کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایک فطری حالت ہے جس میں قویٰ صحیح سالم رہتے ہوئے معطل ہوجاتے ہیں [1]۔

پس نیند اور بے ہوشی کے درمیان قویٰ کے معطل ہونے میں اشتراک بھی ہے اور اختلاف بھی ہے، اختلاف یہ ہے کہ بے ہوشی مرض کی وجہ سے ہوتی ہے اور نیند تندرستی کے ساتھ ہوتی ہے۔

ب- عَتَہ (کم عقل ہونا):

۳- عَتَہ: ایک بیماری ہے جو ذات میں پیدا ہوتی ہے اور عقل میں خلل پیدا کرتی ہے، پس معتوہ کی عقل مختل ہوجاتی ہے، اور اس کی

(۱) المصباح، تعریفات الجرجانی، مراقی الفلاح رص ۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/۹۵، ۹۷، المجموع ۲/۲۵۔

بارے میں جس کا اپنے نفس پر قابو باقی نہ رہے اور ان جیسے دوسرے لوگوں کی طلاق کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ بعض فقہاء نے ان لوگوں کی طلاق کو واقع کیا ہے اور بعض دوسرے فقہاء نے واقع نہیں کیا ہے، فقہاء نے کتاب الطلاق میں اس کی تفصیل بیان کی ہے اور حدیث کے شارحین نے اس حدیث شریف کی شرح میں اس کا ذکر کیا ہے [1]۔

(۱) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری ۲۰/۲۵۱۔

بعض باتیں عقل مندوں کی بات کے مشابہ ہوتی ہیں اور بعض باتیں مجنونوں کے کلام کے مشابہ ہوتی ہیں، تو اس کے اور بے ہوشی کے درمیان فرق یہ ہے کہ بے ہوشی وقتی ہوتی ہے اور معتوہ ہونا عام طور پر مستقلاً ہوتا ہے، اور بے ہوشی تمام قوی کو زائل کر دیتی ہے اور مخبوط العقل ہونا قوت مدرکہ کو کمزور کر دیتا ہے۔

ج-جنون:

۴-جنون: ایک مرض ہے جو عقل کو زائل کر دیتا ہے اور عام طور پر قوی کو بڑھاتا ہے، اور اس میں اور بے ہوشی میں فرق یہ ہے کہ جنون عقل کو سلب کر لیتا ہے بخلاف بے ہوشی کے کہ وہ جس پر واقع ہوتی ہے اسے مغلوب کر دیتی ہے، اس کی عقل کو سلب نہیں کرتی (۱)۔

یہاں پر کچھ دوسرے الفاظ بھی ہیں جو بے ہوشی سے تعلق رکھتے ہیں، مثلاً نشہ، مرگی، غشی، جنہیں اصول فقہ میں اپنے اپنے مقامات میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اصول فقہ میں اہلیت کے عوارض پر کلام کرتے ہوئے انہیں ذکر کیا گیا ہے، اور فقہاء نواقض وضو، جنایات، طلاق اور بیع وغیرہ جیسے عقود پر کلام کرتے ہوئے ان سے بحث کرتے ہیں (۲)۔

اہلیت پر بے ہوشی کا اثر:

۵-وجوب کا اہل ہونے پر بے ہوشی کا اثر نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ اہلیت کا مدار انسانیت پر ہے، البتہ بے ہوشی ادائیگی کی اہلیت کے منافی ہے، اس لئے کہ اہلیت کا مدار عقل پر ہے، اور وہ مغلوب العقل ہے، اس کی تفصیل اصولی ضمیمہ میں ہے۔

(۱) مراقی الفلاح ص ۵۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۹۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۴۲۷۔

بدنی عبادت پر بے ہوشی کا اثر:

الف-وضو اور تیمم پر:

۶-فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بے ہوشی وضو کو توڑنے والی ہے نیند پر قیاس کرتے ہوئے، بلکہ بے ہوشی بدرجۂ اولی ناقض وضو ہے، اس لئے کہ سوئے ہوئے آدمی کو جب بیدار کیا جاتا ہے تو وہ بیدار ہو جاتا ہے بخلاف اس شخص کے جو بے ہوش ہو۔

اور فقہاء نے اس کی صراحت کی ہے کہ جو عمل وضو کو باطل کرتا ہے وہ تیمم کو بھی باطل کر دیتا ہے (۱)۔

ب-نماز کے ساقط ہونے پر بے ہوشی کا اثر:

۷-مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب اور حنابلہ کا ایک قول یہ ہے کہ بے ہوش پر نماز کی قضاء لازم نہیں ہے، **إلا** یہ کہ اس کے وقت کے کسی حصے میں اسے افاقہ ہو جائے، اس کا استدلال یہ ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا جس پر بے ہوشی طاری ہو جائے اور وہ نماز چھوڑ دے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "**ليس من ذلك قضاء، إلا أن يغمى عليه فيفيق في وقتها فيصليها**" (۲) (اس کی وجہ سے قضا نہیں ہے **إلا** یہ کہ اسے بے ہوشی ہو پھر اسے نماز کے وقت میں افاقہ ہو جائے تو وہ اسے پڑھے گا)۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر اس پر پانچ

(۱) المغنی ۱/ ۲۷۲، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۶۹، الدسوقی ۱/ ۱۵۸۔

(۲) حدیث: "سألت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها..." کی روایت دارقطنی (۲/ ۸۲ شرکۃ الطباعۃ الفنیہ) اور بیہقی (۱/ ۳۸۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ) نے کی ہے اور بیہقی نے اس کے ایک راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے اس حدیث کو معلول کہا ہے۔

نمازوں تک بے ہوشی طاری رہی تو وہ ان کی قضا کرے گا، اور اگر اس سے زیادہ ہوجائے تو سب میں قضا کی فرضیت ساقط ہوجائے گی، اس لئے کہ یہ تکرار میں داخل ہوجاتا ہے، لہذا جنون کی طرح اس سے بھی نماز کی قضا ساقط ہوجائے گی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ قضا اس وقت ساقط ہوگی جب کہ نمازیں چھ ہوجائیں اور ساتویں میں داخل ہوجائے، اس لئے کہ اسی سے تکرار حاصل ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف نے آسانی کے لئے وقت کو نمازوں کے قائم مقام قرار دیا ہے، لہذا زیادتی کا اعتبار اوقات کے ذریعہ ہوگا۔

اور حنابلہ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ بے ہوش ان تمام نمازوں کی قضا کرے گا جو اس کی بے ہوشی کی حالت میں قضا ہوئی ہیں، ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ حضرت عمار پر چند دنوں تک غشی طاری رہی جن میں وہ نماز نہیں پڑھ سکے، پھر تین دنوں کے بعد انہیں افاقہ ہوا تو انہوں نے دریافت کیا کہ کیا میں نے نماز پڑھی؟ تو لوگوں نے کہا کہ آپ نے تین دنوں سے نماز نہیں پڑھی ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے وضو کا پانی دو، چنانچہ انہوں نے وضو کیا پھر اس رات نماز پڑھی، اور ابومجلز نے روایت کی کہ حضرت سمرہ بن جندب نے فرمایا کہ وہ بے ہوش جس کی نماز چھوٹ جائے وہ ہر نماز کے ساتھ اس جیسی نماز پڑھے گا، ابومجلز فرماتے ہیں کہ عمران نے فرمایا کہ یہ ان کا گمان ہے، لیکن اسے چاہئے کہ ان سب کو ایک ساتھ پڑھے، اور اثرم نے ان دونوں حدیثوں کو اپنی سنن میں روایت کیا ہے، اور یہ صحابہ کا عمل اور ان کا قول ہے، اور یہ معلوم نہیں کہ ان کا کوئی مخالف ہے، لہذا یہ اجماع ہوگیا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بے ہوشی فرض روزوں کو ساقط نہیں کرتی، اور بے ہوش آدمی پر ولایت کے استحقاق میں اثر انداز نہیں ہوتی، لہذا یہ نیند کے مشابہ ہوگئی [1]۔

(۱) الدسوقی ۱/ ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۵، المجموع ۳/ ۷، کشف الاسرار ۴/ ۲۸۹، المغنی ۱/ ۴۰۰، الإنصاف ۱/ ۳۹۰، المجیح ۴/ ۳۲۲۔

ج- روزوں پر بے ہوشی کا اثر:

۸- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بے ہوشی روزوں کی قضا کو ساقط نہیں کرتی، لہذا اگر کسی شخص پر پورے مہینے بے ہوشی طاری رہے پھر اس کے گذرنے کے بعد اسے افاقہ ہوتو اس پر قضا لازم ہوگی اگر اسے اس کا موقع مل جائے، اور یہ نادر الوقوع ہے، اور نادر کا کوئی حکم نہیں ہوتا، البتہ حسن بصری فرماتے ہیں کہ بے ہوشی کی وجہ سے اس کی عقل کے زائل ہوجانے کی بناپر وجوب ادا کا سبب اس کے حق میں نہیں پایا گیا، اور وجوب قضا کی بنیاد وجوب ادا پر ہوتی ہے۔

اور فقہاء مذاہب نے یہ استدلال کیا ہے کہ بے ہوشی اپنے ختم ہوجانے تک روزے کے مؤخر کرنے کے لئے عذر ہے، اس کے ساقط کرنے کے لئے نہیں، اس لئے کہ اس کا ساقط ہونا اہلیت کے زائل ہوجانے سے یا حرج کی بنیاد پر ہوتا ہے، اور بے ہوشی سے اہلیت ختم نہیں ہوتی اور نہ اس سے حرج متحقق ہوتا ہے، اس لئے کہ حرج اس چیز میں پایا جاتا ہے جس کا وجود کثرت سے ہو، اور روزے کے حق میں اس کا طویل ہونا نادر ہے، اس لئے کہ وہ کھانے پینے سے مانع ہے، اور انسان کی زندگی ایک ماہ کھائے پئے بغیر شاذ و نادر ہی باقی رہ سکتی ہے، اس لئے وہ اس لائق نہیں کہ اس پر حکم کی بنیاد رکھی جائے۔

۹- جس نے رات کو روزے کی نیت کی پھر طلوع فجر سے قبل وہ بے ہوش ہوگیا اور سورج غروب ہونے تک اسے افاقہ نہیں ہوا، تو شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ اس کا روزہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ روزہ نیت کے ساتھ (مفطرات سے) رکنے کا نام ہے، ''قال النبي ﷺ: يقول الله تعالىٰ: كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه لي وأنا أجزي به، يدع طعامه وشرابه من أجلي'' [1] (نبی ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ آدمی کا

(۱) حدیث: ''يقول الله كل عمل ابن آدم له إلا الصوم ...'' کی روایت

ہر عمل اس کے لئے ہے سوائے روزے کے کہ وہ میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا، وہ میرے لئے اپنا کھانا پیا چھوڑ دیتا ہے)، تو اس حدیث میں اللہ تعالیٰ نے کھانا پیا چھوڑنے کی نسبت انسان کی طرف کی ہے، اور جب وہ بے ہوش رہے گا تو امساک کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جائے گی، لہذا وہ روزہ اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کا روزہ صحیح ہوجائے گا، اس لئے کہ نیت صحیح ہوگئی ہے، اور اس کے بعد اس کے شعور کا زائل ہونا نیند کی طرح روزہ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا[۱]۔

اور جو شخص روزے کی نیت کرنے کے بعد بے ہوش ہوجائے اور دن میں ایک لمحہ افاقہ ہو تو اس کے لئے روزہ کافی ہوجائے گا، خواہ دن کے کسی حصے میں افاقہ ہو، کسی حصے میں افاقہ کے ساتھ نیت کا ہونا کافی ہے، اس لئے کہ عقل پر غالب آنے میں بے ہوشی نیند سے بڑھ کر اور جنون سے کم ہے، پس اگر کہا جائے کہ پورے وقت پر محیط بے ہوشی نقصان دہ نہیں ہے تو قوی (بے ہوشی) کو ضعف (نیند) کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، اور اگر کہا جائے کہ بے ہوشی کا کچھ حصہ بھی جنون کی طرح مضر ہے تو ضعف (بے ہوشی) کو قوی (جنون) کے ساتھ لاحق کیا جائے گا، لہذا دونوں امور کے درمیان بیچ کا راستہ اختیار کیا گیا، اور کہا گیا کہ کسی بھی لمحے میں افاقہ کافی ہے، اور شافعیہ کے ایک دوسرے قول میں یہ ہے کہ بے ہوشی مطلقاً مضر ہے خواہ کم ہو یا زیادہ[۲]۔

د- حج پر بے ہوشی کا اثر:

۱۰- جیسا کہ پہلے گذرا بے ہوشی اہلیت کے عوارض میں سے ہے، لہذا بے ہوش آدمی سے حج کے افعال کی ادائیگی نہیں ہوسکتی ہے، لیکن کیا دوسرے کا اس کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لینا کافی ہوگا؟ اور اگر وہ کسی کو نائب بنادے تو کیا اس کی نیابت قبول کی جائے گی؟

مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ بے ہوش آدمی کی طرف سے دوسرا شخص احرام نہیں باندھے گا، اس لئے کہ اس کی عقل زائل نہیں ہوئی ہے، اور جلد اس کے شفایاب ہونے کی امید ہے، اور اگر اس کی شفایابی سے مایوسی ہوجائے اس طور پر کہ اس کی بے ہوشی تین دنوں سے زیادہ ہوجائے تو شافعیہ کے نزدیک معتمد قول کی رو سے ولی اس کی طرف سے احرام باندھے گا، انہوں نے اس کو اس پر قیاس کیا ہے کہ کسی کو یہ حق نہیں ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے اگرچہ وہ شفایاب نہ ہو۔

اور جس کے شفایاب ہونے کی توقع ہے اس کی طرف سے کسی کو نائب بننے کا اختیار نہیں ہے، اور اگر کوئی ایسا کرلے تو شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے لئے کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ اسے حج پر بذات خود قدرت کی امید ہے، لہذا اسے نائب بنانے کا حق نہیں ہے اور اگر نیابت واقع ہوجائے تو کافی نہ ہوگی، اور اس کا حکم اس شخص سے جدا ہے جس کی شفایابی سے مایوسی ہوگئی ہو، اس لئے کہ وہ مطلقاً عاجز ہے اور اصل پر قدرت سے مایوس ہے، لہذا وہ میت کے مشابہ ہوگیا[۱]۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ ہے کہ جو شخص بے ہوش ہوجائے اور اس کے رفقاء اس کی طرف سے تلبیہ کہہ لیں تو جائز ہوجائے گا، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ جائز نہ ہوگا، اور اگر اس نے کسی انسان کو یہ حکم دیا کہ اگر وہ بے ہوش ہوجائے یا وہ سوجائے تو وہ اس کی طرف سے احرام باندھ لے، پھر مامور نے اس کی طرف سے احرام باندھا تو حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق صحیح ہوجائے گا، یہاں تک کہ جب اسے

= بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۳۶۹ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔

(۱) کشف الاسرار ۴/ ۲۸۱، المغنی ۳/ ۹۸۔

(۲) الجمل ۲/ ۳۳۳۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۲۹، الجمل ۲/ ۳۷۷، الدسوقی ۲/ ۳۸۔

افاقہ ہوجائے یا وہ بیدار ہوجائے اور حج کے افعال کو ادا کرلے تو جائز ہے۔ صاحبین نے پہلے مسئلہ میں عدم جواز پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ اس نے خود سے احرام نہیں باندھا ہے اور نہ اس نے دوسرے کو اس کا حکم دیا ہے، اور یہ اس لئے کہ اس نے اجازت کی صراحت نہیں کی ہے، اور دلالت علم پر موقوف ہوتی ہے، اور اس کی وجہ سے اجازت کے جواز کو بہت سے فقہاء نہیں جانتے تو عوام اسے کیسے جانیں گے؟ بخلاف اس صورت کے جب اس نے دوسرے کو صراحۃً اس کا حکم دیا۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اپنے رفقاء کے ہمراہ ایک ساتھ چلنے کا معاہدہ کیا تو گویا اس نے ہر ایسے عمل میں ان میں سے ہر ایک سے مدد چاہی جسے وہ براہ راست ادا کرنے سے عاجز ہے، اور اس سفر سے احرام ہی مقصود ہے، اس لئے دلالۃً اس کی اجازت ثابت ہوئی، اور دلیل پر نظر کرتے ہوئے علم ثابت ہے اور حکم کا مدار علم ہی پر ہوتا ہے[1]۔

مالکیہ کے نزدیک بے ہوش کی طرف سے احرام باندھنا صحیح نہیں اگرچہ حج کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو، اس لئے کہ بے ہوشی کے طویل نہ ہونے کا گمان ہے، پھر اگر اسے ایسے وقت میں افاقہ ہو جس میں وقوف عرفہ کو پاسکتا ہو تو احرام باندھے گا اور وقوف کرے گا، اور اس پر میقات سے احرام نہ باندھنے کی وجہ سے کوئی دم نہیں ہوگا۔

۱۱ - لیکن وقوف عرفہ کے بارے میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بے ہوش کو اگر وقوف عرفہ کے زمانے میں افاقہ ہوجائے خواہ ایک لمحہ کے لئے ہی کیوں نہ ہو تو اس کے لئے کافی ہوجائے گا، اور اگر اسے وقوف کے بعد ہی بے ہوشی سے افاقہ ہو تو مالکیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اس سال اس کا حج فوت ہوگیا اور اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں کے احرام باندھنے اور وقوف عرفہ کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہے[1]، اور بے ہوش آدمی کے وقوف عرفہ کے کافی ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں شافعیہ کے دو اقوال ہیں۔

حنفیہ وقوف عرفہ کے زمانے میں جائے وقوف میں سابق احرام کے ساتھ موجود ہونے کو کافی سمجھتے ہیں، لہذا بے ہوش آدمی کا وقوف عرفہ کافی ہے۔

اور بے ہوشی کا حج کے باقی اعمال پر کیا اثر پڑتا ہے تو اسے حج میں دیکھا جائے۔

زکاۃ پر بے ہوشی کا اثر:

۱۲ - بے ہوش عاقل بالغ ہے، لہذا اس کے مال میں زکاۃ واجب ہوگی، پس اگر وجوب زکاۃ کے بعد وہ بے ہوش ہوجائے تو اس کی طرف سے ادائیگی نہیں ہوسکتی، اور جب افاقہ ہو تو اس پر اس کی قضا واجب ہے اگرچہ اس کی بے ہوشی طویل ہو، اس لئے کہ اس کا طویل ہونا نادر ہے اور نادر پر کوئی حکم نہیں لگایا جاتا[2]۔

قولی تصرفات پر بے ہوشی کا اثر:

۱۳ - فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ بے ہوشی نیند کی طرح ہے بلکہ اختیار کے فوت ہونے میں اس سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ تنبیہ کے ذریعہ نیند کا ازالہ ممکن ہے بخلاف بے ہوشی کے، اور طلاق، اسلام، ارتداد اور خرید فروخت کے سلسلہ میں سونے والے کی عبادتیں باطل ہوتی ہیں، لہذا بے ہوشی کی وجہ سے وہ بدرجہ اولی باطل ہوں گی۔

---

(۱) فتح القدیر ۲/ ۴۰۲ - ۴۰۳، المغنی ۳/ ۴۱۶، کشاف القناع ۲/ ۴۹۴ طبع النصر، القلیوبی ۲/ ۱۱۴، ۱۱۵۔

(۱) الشرح الکبیر ۲/ ۳ طبع دار إحیاء التراث العربی۔

(۲) کشف الأسرار ۴/ ۲۸۱، بدایۃ المجتہد ۱/ ۲۴۵۔

بے ہوش آدمی کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر فقہاء نے چند احادیث سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے: "كل الطلاق جائز إلا طلاق المعتوه والمغلوب على عقله"[۱] (ہر طلاق جائز ہے سوائے مخبوط الحواس اور مغلوب العقل کی طلاق کے)، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل"[۲] (تین قسم کے آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے، سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے، بچے سے یہاں تک کہ وہ جوان ہوجائے، اور معتوہ سے یہاں تک کہ سمجھدار ہوجائے)۔

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مرد اگر نیند کی حالت میں طلاق دے تو اس کی طلاق واقع نہ ہوگی، اور بے ہوش کی حالت سونے والے سے بڑھ کر ہوتی ہے۔

بے ہوش آدمی اگر طلاق دے، اور جب اس کو افاقہ ہو تو اسے یہ معلوم ہو کہ وہ بے ہوش تھا اور اسے طلاق دینا یاد نہ ہو تو ایسے شخص کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں: اگر اسے طلاق دینا یاد ہے تو وہ بے ہوش نہیں ہے، لہذا اس کی طلاق جائز ہوگی[۳]، اور ہر قولی تصرف کا وہی حکم ہے جو ذکر کیا گیا۔

(۱) حدیث: "كل الطلاق جائز ..." کی روایت ترمذی (۳/۴۹۶ طبع الحلبی) نے کی ہے، اور کہا کہ ہم اس حدیث کو مرفوع نہیں جانتے ہیں مگر ابن عجلان کے طریق سے، اور عطاء بن عجلان ضعیف ہیں۔

(۲) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة ..." کی روایت ترمذی نے حضرت علیؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور کہا کہ حضرت علیؓ کی حدیث اس طریق سے حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/۶۸۵، ۶۸۶)۔

(۳) المنار رص ۹۵۲-۹۵۳، حاشیہ ابن عابدین ۲/۴۲۶، الشرح الکبیر ۲/۳۶۵، قلیوبی وعمیرہ ۳/۳۳۲، المغنی ۷/۱۱۳، ۱۱۴۔

معاوضہ والے عقود ومعاملات میں بے ہوشی کا اثر:

۱۴- بے ہوشی کی حالت میں جو بھی قولی تصرف صادر ہو وہ باطل ہے، لیکن اگر صحت کی حالت میں تصرف ہو پھر بے ہوشی طاری ہوجائے تو وہ فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ تصرف ایسے حال میں مکمل ہوچکا ہے جس میں وہ صحیح ہے[۱]، اور بے ہوش کی وصیت وقتی بے ہوشی کی حالت میں صحیح نہیں، اور نہ اس بے ہوش کی جس کے افاقہ سے مایوسی ہوگئی ہو[۲]۔

نکاح کے ولی کی بے ہوشی:

۱۵- شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر نکاح کا ولی اقرب بے ہوش ہوجائے تو اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا اگر قریبی مدت مثلاً ایک دن، دو دن اور اس سے زیادہ میں افاقہ ہوجائے، اس لئے کہ ان کے مذہب کا ایک اصول یہ ہے کہ ولی اقرب کی موجودگی میں ولی ابعد کا نکاح کرانا جائز نہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ ولایت ابعد کی طرف منتقل ہوجائے گی۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہاں بہتر بات وہ ہے جو امام الحرمین نے فرمائی کہ اگر بے ہوشی کی مدت اتنی ہو جس کا اعتبار غائب ولی کی اجازت لینے کے لئے جانے آنے میں ہوتا ہے تو اس کے افاقہ کا انتظار کیا جائے گا، ورنہ حاکم نکاح کرادے گا، زرکشی کہتے ہیں کہ اس لئے کہ جب غائب کی عبارت کے صحیح ہونے کے باوجود حاکم نکاح کراسکتا ہے تو اس کی بے ہوشی کی وجہ سے اس کے متعذر رہنے کی صورت میں بدرجۂ اولی حاکم نکاح کراسکتا ہے[۳]۔

(۱) المنار رص ۹۵۳۔

(۲) قلیوبی وعمیرہ ۳/۱۵۷۔

(۳) قلیوبی وعمیرہ ۳/۲۲۶۔

قاضی کی بے ہوشی:

۱۶-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر قاضی بے ہوش ہوجائے تو وہ ولایت قضاء سے معزول ہوجائے گا، اور جب افاقہ ہوجائے تو صحیح قول کی رو سے اس کی ولایت نہیں لوٹے گی، اور اپنی بے ہوشی کی حالت میں جن معاملات ومقدمات میں فیصلہ کیا اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا، اور اصح قول کے مقابلہ میں دوسرے قول کی رو سے افاقہ ہوجانے کے بعد اس کی ولایت لوٹ آئے گی۔

شافعیہ کے علاوہ دیگر فقہاء نے اس سلسلہ میں صراحۃً کوئی بات نہیں کہی ہے، لیکن ان کے نصوص کے مفہوم سے پتہ چلتا ہے کہ بے ہوشی کی وجہ سے قاضی معزول نہیں ہوگا، چنانچہ حاشیہ ابن عابدین میں ہے کہ قاضی اگر فاسق ہوجائے یا مرتد ہوجائے یا نابینا ہوجائے، پھر صالح اور بینا ہوجائے تو وہ اپنے منصب قضا پر برقرار رہے گا۔

اور الشرح الصغیر میں ہے کہ قاضی صرف کفر سے معزول ہوگا، اور شرح منتہی الارادات میں ہے کہ ایسے مرض میں جو قاضی کے لئے قضا سے مانع ہو اس کا معزول کرنا متعین ہے، اس لئے کہ ضرورت کا تقاضا ہے کہ دوسرے کو اس کا قائم مقام بنایا جائے (۱)۔

تبرعات پر بے ہوشی کا اثر:

۱۷-یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ بے ہوش آدمی کا کوئی قولی تصرف صحیح نہیں ہے، پس اس کا ہبہ، صدقہ اور وقف وغیرہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ بے ہوش مغلوب العقل ہے، لہذا اس میں تصرف کے صحیح ہونے کی تمام شرائط نہیں پائی جاتی ہیں، اور اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تصرفات میں کمال عقل شرط ہے، اور بے ہوش ایسا نہیں ہے۔

جنایات (جرائم) پر بے ہوشی کا اثر:

۱۸-یہ بات پہلے گذر چکی کہ بے ہوشی وقتی طور پر پیش آنے والی چیز ہے جس میں مواخذہ اور خطاب کا فہم ساقط ہوجاتا ہے، اس لئے کہ بے ہوش کی حالت عقل کے لئے پردہ ہے جس کے نتیجے میں شعور اور اختیار ختم ہوجاتا ہے، اسی بناپر وہ سابقہ بیان کی رو سے حقوق اللہ کے حق میں مواخذہ کا ایک سبب ہے۔

اور حقوق العباد کے حق میں مواخذہ ساقط نہیں ہوتا ہے، لہذا اگر اس سے جرائم سرزد ہوں تو اس کی وجہ سے اس کا مواخذہ ہوگا، پس اگر سونے والا دوسرے پر پلٹ جائے اور وہ دوسرا شخص مرجائے تو اس کے ساتھ قتل خطا کرنے والے جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اس پر دیت واجب ہوگی، اور اگر اس نے بے ہوشی کی حالت میں کسی انسان کا مال تلف کردیا تو اس پر تلف کی ہوئی چیز کا ضمان واجب ہوگا۔

کیا معقود علیہ کی بے ہوشی عیب شمار کی جائے گی؟

۱۹-شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ عقد نکاح کے بعد شوہر یا بیوی میں بے ہوشی ظاہر ہو اور اطباء افاقہ سے مایوسی ظاہر کردیں تو زوجین میں سے ہر ایک کے لئے فسخ نکاح مباح ہوگا، اور اس کی علت یہ ہے کہ دائمی بے ہوشی اس استمتاع سے مانع ہے جو نکاح کا مقصود ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں کہ فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ان صفات (یعنی جنون مطبق یا جنون منقطع) کی وجہ سے بیع میں خیار ثابت ہوگا، اور اسی کے مثل وہ بے ہوشی ہے جس سے ڈاکٹروں کے قول کی رو سے مایوسی ہوگئی ہو۔

اور جب وہ بے ہوشی جس سے مایوسی ہوگئی ہو ایسا عیب قرار پایا

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۴؍۳۰۴، الشرح الصغیر ۳۳۱/۲ طبع الحلبی، منتہی الارادات ۴۶۵/۳، قلیوبی وعمیرہ ۲۹۹/۴۔

جس کی بنیاد پر نکاح فسخ کیا جاسکتا ہے اور مبیع کو اس کی وجہ سے لوٹایا جاسکتا ہے تو اجارہ میں یہ بدرجۂ اولی عیب شمار ہوگا، اس کا ذکر شافعیہ نے کیا ہے، اور دوسرے فقہاء کے قواعد اس کے خلاف نہیں ہیں [1]۔

(۱) قلیوبی وعمیرہ ۳/۲۶۱۔

إفاضہ

تعریف:

۱ - لغت میں افاضہ کا ایک معنی کثرت اور بہانا ہے، کہا جاتا ہے: "أفاض الإناء" یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ اسے کوئی بھردے یہاں تک کہ وہ بہہ پڑے، یعنی اس کا پانی زیادہ ہوجائے اور بہہ جائے۔

اور اس کا ایک معنی لوگوں کا کسی جگہ سے کوچ کرنا ہے، کہا جاتا ہے: "أفاض الناس من عرفات" لوگ عرفات سے روانہ ہوئے جب اس سے کوچ کر جائیں، اور ہر کوچ افاضہ ہے [1]۔

اور اصطلاح میں بھی افاضہ انہیں دونوں معنوں میں لغوی معنی کے موافق استعمال کیا جاتا ہے۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - إفاضة الماء وضو میں حدث اصغر کو دور کرنے اور جنابت، حیض، نفاس، موت اور اسلام کے وقت غسل میں حدث اکبر کو دور کرنے میں زیادہ پانی بہانے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، پس بہانا واجب ہوگا، اور کثرت اس وقت تک مستحب ہوگی جب تک کہ وہ حد اسراف میں داخل نہ ہوجائے، اسی طرح نجاستوں کے پاک کرنے مثلاً جگہ، جسم یا کپڑے سے نجاست کے زائل کرنے میں پانی کا بہانا

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (فیض)۔

واجب ہے، دیکھئے: ''غسل''، ''وضو'' اور ''نجاست'' کی اصطلاح۔

۳- اور افاضہ دوسرے معنی میں بھی آتا ہے مثلاً عرفات اور مزدلفہ سے کوچ کرنا اور منیٰ سے واپس ہونا، دیکھئے: ''حج'' کی اصطلاح، اور یہ افاضہ شرعاً اس وقت صحیح ہوتا ہے جب اپنے وقت میں واقع ہو، اور سنت ہوتا ہے جب کہ رسول اللہ ﷺ کے عمل کے موافق ہو، مثلاً عرفہ کے دن سورج کے غروب ہونے کے بعد عرفہ سے چلنا اور فجر کی نماز کے بعد مزدلفہ سے کوچ کرنا۔

اور کبھی یہ افاضہ جائز ہوتا ہے، مثلاً جلدی کرنے والے کے لئے رمی جمار کے دوسرے دن (یعنی ۱۲رذی الحجہ کو) منیٰ سے چلنا[1]، دیکھئے: ''حج'' کی اصطلاح۔

۴- اسی طرح طواف فرض (طواف زیارت) کی نسبت افاضہ کی طرف کی جاتی ہے، چنانچہ اس کو طواف افاضہ کہا جاتا ہے، اور اس کا حکم یہ ہے کہ وہ حج میں رکن ہے[2]۔

(۱) الاختیار ۱/ ۷، ۱۲، ۳۴، ۱۵۱، ۱۵۵، الوجیز ۱/ ۱۳، ۱۸، ۲۰، منتہی الإرادات ۱/ ۱۹، المغنی ۱/ ۹۹، ۲۱۹ طبع المنار، حاشیۃ الدسوقی ۱/ ۶۴، ۸۵، ۱۳۵، ۲/ ۴۳، ۴۸ طبع الحلبی، الإنصاف ۴/ ۲۸، ۳۲، ۳۹، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۸۵، الجمل ۲/ ۵۸، ۴۷۰۔

(۲) الدسوقی ۲/ ۴۶، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۳، الاختیار ۱/ ۱۵۴۔

إفاقہ

تعریف:

۱- لغت میں کہا جاتا ہے: "أفاق السكران" (مدہوش کو افاقہ ہوا) جب کہ وہ تندرست ہو جائے، اور "أفاق من مرضه" (مرض سے افاقہ ہوا) یعنی صحت لوٹ آئی، اور "أفاق عنه النعاس" (اس سے اونگھ ختم ہوگئی)[1]۔

فقہاء کے نزدیک افاقہ جنون یا بے ہوشی یا نشہ یا نیند کے سبب سے انسان کی عقل کے رخصت ہونے کے بعد اس کے دوبارہ لوٹ آنے کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے[2]۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲- فقہاء جنون، بے ہوشی، نشہ اور نیند کے بارے میں کلام کرتے ہوئے افاقہ سے بحث کرتے ہیں، اور ان عوارض سے افاقہ حاصل ہونے پر کچھ احکام کی بنیاد رکھتے ہیں، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

افاقہ کے وقت طہارت حاصل کرنا:

۳- جنون یا اصلی بے ہوشی یا عارضی بے ہوشی کی وجہ سے وضو کے ٹوٹنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، پھر جب اسے افاقہ ہو تو نماز وغیرہ

(۱) لسان العرب، ترتیب القاموس: مادہ (فوق)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۴۔

کے لئے اس پر وضو کرنا ضروری ہے، اور اکثر فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ مجنون اور بے ہوش کو جب افاقہ ہوجائے تو ان کے لئے غسل کرنا مستحب ہے[1]، ابن المنذر کہتے ہیں: "ثبت أن رسول اللهﷺ اغتسل من الإغماء"[2] (یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بے ہوشی سے افاقہ پانے کے بعد غسل فرمایا ہے)۔

افاقہ کے بعد نماز:

۴- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ مجنون کو جب افاقہ حاصل ہوجائے تو جنون کی حالت میں اس کی جو نمازیں فوت ہوئی ہیں ان کی قضا کا اسے مکلف نہیں بنایا جائے گا، اور جنون اصلی (جو بلوغ کے بعد تک پھیلا ہوا ہو اس) میں حنفیہ نے جمہور کی موافقت کی ہے، لیکن عارضی جنون ان کے نزدیک بے ہوشی کی طرح ہے۔

مالکیہ اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ بے ہوش پر ان نمازوں کی قضا واجب نہیں ہے جن کے اوقات کے کسی جزء میں اسے افاقہ نہیں ہوا، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ بے ہوشی اگر ایک دن اور ایک رات سے زیادہ ہوتو اس کی وجہ سے نمازیں ساقط ہوجائیں گی، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نیند پر قیاس کرتے ہوئے بے ہوشی کی وجہ سے نماز ساقط نہیں ہوگی، اور نیند سے بیدار ہونے کے بعد اس کی جو نمازیں فوت ہوئی ہیں خواہ وہ جتنی بھی ہوں ان کی قضا کا اس سے مطالبہ کیا جائے گا[3]۔

فقہاء میں سے کسی کا اس نماز کے وجوب میں اختلاف نہیں ہے جس کے لئے شریعت کی طرف سے مقررہ وقت میں افاقہ حاصل ہوا ہو، اور وقت کا اتنا حصہ باقی ہو کہ اس میں اس نماز کی ادائیگی کی گنجائش ہو، افاقہ خواہ جنون سے ہو یا کسی اور چیز سے، اور یہ اس لئے کہ حدیث ہے: "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتی یستیقظ، وعن الصبي حتی یشبّ، وعن المعتوه حتی یعقل"[1] (تین آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے: سونے والے سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہوجائے، بچے سے یہاں تک کہ وہ جوان ہوجائے اور معتوہ (ناسمجھ) سے یہاں تک کہ وہ سمجھ دار ہوجائے)۔

پس اگر اس پوری نماز کی ادائیگی سے وقت تنگ ہوجائے تو بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر ایک تکبیر کے بقدر وقت باقی ہوتو وہ نماز واجب ہوجائے گی، اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اتنا وقت باقی ہے کہ ایک رکعت پاسکتا ہے تو وہ نماز اس پر واجب ہوجائے گی۔

اور اگر وہ اس وقت میں فوت شدہ نماز پڑھے اور وقت نکل جائے تو کیا وہ نماز ساقط ہوگی یا نہیں؟ اس کی تفصیل فقہاء "أوقات الصلاۃ" میں ذکر کرتے ہیں[2]۔

---

(۱) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۵۸ شائع کردہ دار الایمان، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۳، المغنی ۱/ ۲۱۲ طبع الریاض۔

(۲) المغنی ۱/ ۲۱۲، حدیث: "اغتسال النبي ﷺ من الإغماء" کی روایت بخاری (فتح الباری ۲/ ۱۷۲-۱۷۳ طبع السلفیہ) نے حضرت عائشہؓ سے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۴۰۰ طبع الریاض، تیسیر التحریر ۲/ ۲۶۹۔

(۱) حدیث: "رفع القلم عن ثلاثة ..." کی روایت ترمذی نے کی ہے اور الفاظ ان ہی کے ہیں، اور ابوداؤد اور حاکم نے حضرت علیؓ سے مرفوعاً کی ہے اور بخاری نے اس کی تعلیق کی ہے اور ترمذی نے کہا کہ حضرت علی کی حدیث اس طریق سے حسن غریب ہے اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے بخاری و مسلم کی شرط پر ہے اور ذہبی نے اسے ثابت قرار دیا ہے (تحفۃ الاحوذی ۴/ ۶۸۵-۶۸۶ شائع کردہ السلفیہ، عون المعبود ۴/ ۲۴۴ طبع الہند، المستدرک ۱/ ۲۵۸ شائع کردہ دار الکتاب العربی، فتح الباری ۹/ ۳۸۸ طبع السلفیہ)۔

(۲) الخرشی ۱/ ۲۲۰، جواہر الإکلیل ۱/ ۳۴، شائع کردہ مکتبۃ المکرمۃ، القلیوبی ۱/ ۱۲۲ طبع الحلبی، المغنی ۱/ ۴۰۰۔

روزہ پر افاقہ کا اثر:

۵-اگر مجنون کو ماہ رمضان کے کسی جز میں جنون سے افاقہ ہوجائے تو بعض فقہاء پورے ماہ کا روزہ واجب کرتے ہیں، اور بعض فقہاء افاقہ کا اثر صرف اس دن تک محدود کرتے ہیں جس میں افاقہ ہوا ہے، اور جن ایام میں افاقہ نہیں ہوا ان حضرات کے نزدیک ان ایام کا روزہ اس سے ساقط ہوجائے گا۔

بعض فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ اگر رمضان کے اول حصہ یا درمیانی حصہ کی رات میں رمضان کے آخری دن میں زوال کے بعد اسے افاقہ ہوتو پورے ماہ (کا روزہ) اس سے ساقط ہوجائے گا[۱]۔

مالکیہ کے نزدیک مکلف افاقہ کے بعد قضا کرے گا اگر چہ وہ چند سالوں تک مجنون رہے، اس کے تفصیلی احکام کے لئے ''صوم'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے[۲]۔

اور اگر روزہ کی نیت کی پھر وہ مجنون ہوگیا یا وہ بے ہوش ہوگیا پھر دن کے درمیان اسے افاقہ ہوا تو کیا اس کا روزہ صحیح ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے بعض فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ افاقہ اگر دن کے ابتدائی حصے میں ہوتو روزہ صحیح ہوگا، اور بعض حضرات روزہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ افاقہ دن کے دونوں حصوں (صبح وشام) میں ہو، اور بعض حضرات یہ فرماتے ہیں کہ دن کے کسی حصے میں افاقہ ہو روزہ صحیح ہے[۳]، اور اگر (دن کے ابتدائی حصے میں جنون یا بے ہوشی کی وجہ سے) اس کا روزہ منعقد نہیں ہوا پھر دن کے بیچ میں افاقہ ہوا تو کیا دن کے باقی ماندہ حصے میں اس کے لئے امساک مستحب ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے جو ''صوم'' کی اصطلاح میں ذکر کیا جائے گا[۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، ۲/ ۸۲، الروضہ ۲/ ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۴، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۱۸۴، المغنی ۳/ ۹۹۔

(۲) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۳۹۔

(۳) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۵۱۲، الروضہ ۲/ ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۴، المغنی ۳/ ۹۸۔

افاقہ حاصل ہونے تک حد شرب خمر کا مؤخر کرنا:

۶-ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص پر حد شرب ثابت ہوئی ہو اس پر زجر کے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے افاقہ کے بعد ہی حد قائم کی جائے گی، اور اس لئے بھی کہ عقل کا رخصت ہوجانا تکلیف کو ہلکا کردیتا ہے[۲]، اور اگر حاکم نے نشہ کی حالت میں حد قائم کی تو ایسا کرنا حرام ہوگا لیکن یہ حد اس کے لئے کافی ہوجائے گی، اس کی تفصیل ''حد شرب'' کی اصطلاح میں ہے[۳]۔

محجور علیہ کا افاقہ:

۷-اگر محجور علیہ مجنون کو افاقہ ہوجائے تو افاقہ کی وجہ سے حجر ختم ہوجائے گا، پھر اس میں اختلاف ہے کہ کیا قاضی کے حجر ختم کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل ''حجر'' کی اصطلاح میں ہے[۴]۔

حج میں افاقہ:

۸-مذکورہ بالا مقامات کے علاوہ فقہاء افاقہ کے بارے میں حج میں کلام کرتے ہیں یعنی اس شخص کے ذکر کے ضمن میں جس نے حج کا احرام باندھا پھر وہ بے ہوش ہوگیا اور لوگوں نے اس کے بقیہ ارکان کو

(۱) جواہر الإکلیل ۱/ ۱۴۶۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۳/ ۱۶۳-۱۶۴، القلیوبی ۴/ ۲۰۴۔

(۳) القلیوبی ۴/ ۲۰۴۔

(۴) القلیوبی ۲/ ۲۹۹، المغنی ۴/ ۵۲۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۵۴۔

ادا کیا پھر حج کے مکمل ہونے سے قبل یا حج کے بعد اسے افاقہ حاصل ہوا اور اس کی تفصیل ''احرام'' کی اصطلاح میں ہے۔

مجنون کو جب افاقہ حاصل ہوجائے تو اس کی شادی کرانے کا حکم:

۹ - ولی اپنے اس زیر ولایت مجنون کا نکاح افاقہ کے وقت کرا سکتا ہے یا نہیں جس میں جنون ختم ہوجاتا ہو، دیکھئے: ''نکاح'' کی اصطلاح [۱]۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۸۹، القلیوبی ۳/ ۲۳۰۔

إفتاء

دیکھئے: ''فتوی''۔

افتداء

تعریف:

۱ - افتداء لغت میں عوض دے کر رہا کرانا ہے، جیسے کہ فداء (فدیہ)، اور اس عوض کا نام ''فدیہ'' یا ''فداء'' ہے اور وہ قیدی کا عوض ہے۔

اور ''مفاداۃ الأسری'' کی صورت یہ ہے کہ ایک قیدی کو دے کر اپنے قیدی کو لیا جائے (یعنی قیدیوں کا تبادلہ) اور فداء کا معنی قیدی کو چھڑانا ہے۔

افتداء کا اطلاق اصطلاح میں اس مفہوم پر ہوتا ہے جس میں لغوی معنی داخل ہے اور وہ عوض دے کر رہا کرانا ہے، اور اس کا اطلاق اس مفہوم پر بھی ہوتا ہے جو کسی غلطی کی تلافی کے لئے ہو یا گناہ یا تقصیر کے مٹانے کے لئے ہو [۱]۔

اجمالی حکم:

افتداء کا حکم اس کے مواقع کے اعتبار سے الگ الگ ہوتا ہے، اور ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف - قسم کا فدیہ دینا:

۲ - جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس شخص پر کسی حق کا دعوی کیا گیا

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، الصحاح مادہ (فدی)، حاشیۃ القلیوبی ۴/ ۱۵۹ طبع مصطفی البابی الحلبی بمصر، حاشیۃ الشبراملسی علی نہایۃ المحتاج ۷/ ۳۵۸ شائع کردہ المکتبۃ الإسلامیۃ الریاض۔

اور اس کی طرف قسم متوجہ کی گئی اسے حق ہے کہ قسم سے بچے اور یمین کے فدیہ میں وہ حق ادا کردے یا یمین کے بدلہ میں کسی متعین شی پر صلح کرلے، اس لئے کہ حدیث ہے: "ذبوا عن أعراضکم بأموالکم"[۱] (تم اپنے مالوں کے ذریعہ اپنی آبرو کی طرف سے دفاع کرو)۔ اور تفصیل "دعویٰ" اور "صلح" کی اصطلاح میں ہے۔

ب-جنگجو کفار قیدیوں کا فدیہ:

۳-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے مشرکین کے فدیہ کو قبول کرنے کی اجازت دی ہے، جو وہ اپنے لڑنے والے مرد قیدیوں کے آزاد کرانے کے لئے مال کی شکل میں یا مسلمان قیدیوں کی صورت میں پیش کریں،[۲] بشرطیکہ امام یا سپہ سالار اس میں مصلحت اور مسلمانوں کی منفعت دیکھیں۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے قیدی کے بدلے میں قیدی کے چھڑانے کو جائز قرار دیا ہے[۳]، ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً"[۴] (سو تمہارا جب کفار سے مقابلہ ہو جائے تو ان کی گردنیں مارو، یہاں تک کہ جب تم ان کی خوب خونریزی کر چکو تو خوب مضبوط باندھ لو، پھر اس کے بعد یا تو بلامعاوضہ چھوڑ دو یا معاوضہ لے کر چھوڑ دو)۔

(۱) حدیث: "ذبوا عن أعراضکم بأموالکم" کی روایت خطیب نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً کی ہے اور مناوی نے اس حدیث کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے اور البانی نے اس کے صحیح ہونے کا حکم لگایا ہے (تاریخ بغداد ۹/ ۱۰۷ طبع السعادہ، فیض القدیر ۳/ ۵۶۰، صحیح الجامع الصغیر بتحقیق الالبانی ۳/ ۱۵۵)، نیز دیکھئے رد المحتار علی الدر المختار ۴/ ۴۲۹، دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۳۱۱ طبع عیسی البابی الحلبی۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۱۸۴، نہایۃ المحتاج ۸/ ۶۵، ۶۶، ۶۷، کشاف القناع ۳/ ۵۳ شائع کردہ مکتبۃ النصر الحدیثہ الریاض۔

(۳) بدائع الصنائع ۷/ ۱۱۹، ۱۲۱ مطبعۃ الجمالیہ۔

(۴) سورۂ محمد/ ۴۔

مسلمان قیدیوں کو چھڑانا:

۴-مسلمان قیدیوں کو مال دے کر چھڑانا مستحب ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: "أطعموا الجائع، وعودوا المریض، وفکوا العاني" (الأسیر)[۱] (بھوکے کو کھانا کھلاؤ، مریض کی عیادت کرو اور قیدی کو آزاد کراؤ)۔

اور کفار قیدیوں کے بدلے میں انہیں چھڑانا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے[۲]، اور اس کی تفصیل "أسری" کی اصطلاح میں ہے۔

ج-ممنوعات احرام کا فدیہ دینا:

۵-جمہور فقہاء کے نزدیک احرام کی ممنوعات میں سے کسی ممنوع کے ارتکاب کا فدیہ دینا واجب ہے[۳]، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ"[۴] (البتہ اگر کوئی تم میں سے

(۱) حدیث: "أطعموا الجائع ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۹/ ۵۱۷ طبع السلفیہ) نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) المبسوط ۱۰/ ۱۳۸، مواہب الجلیل ۳/ ۳۵۸، المہذب ۲/ ۲۳۷، مطالب اولی النہی ۲/ ۵۲۱۔

(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۶۱، ۱۶۴ شائع کردہ دار إحیاء التراث العربی، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۲/ ۶۱، ۶۵، شرح الزرقانی ۲/ ۲۹۰، ۲۹۷، بدایۃ المجتہد ۱/ ۳۱۰، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۹، ۳۳۰، مطالب اولی النہی ۲/ ۳۲۸-۳۲۹، ۳۳۲، کشاف القناع ۲/ ۴۵۰، ۴۶۷، المغنی ۳/ ۴۹۲-۴۹۳، ۵۰۱۔

(۴) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

بیار ہو یا اس کے سر میں کچھ تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا خیرات سے یا ذبح سے فدیہ دے)۔

اور اس لئے کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کی حدیث ہے، وہ فرماتے ہیں: "أتى عليّ النبي ﷺ زمن الحديبية والقمل يتناثر على وجهي فقال: أيؤذيک هوام رأسک؟ قلت: نعم، قال: فاحلق وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين أو أنسک نسيكة"[1] (نبی ﷺ حدیبیہ کے زمانے میں میرے پاس آئے اور حالت یہ تھی کہ جوئیں (سر سے) میرے چہرہ پر گذر رہی تھیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ کیا تیرے سر کی جوئیں تمہیں اذیت پہنچا رہی ہیں؟ میں نے کہا ہاں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ سر منڈا لو اور تین دنوں کے روزے رکھ لو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ یا ایک جانور قربان کرو)۔

بحث کے مقامات:

۶- فقہاء نے فدیہ دینے کے احکام کا ذکر "الدعویٰ"، "لا سری" اور "محظورات لاِ حرام" کے مباحث میں کیا ہے[2]، اور اہل عذر (حاملہ، مرضعہ) خواہ وہ ماں ہو یا اجرت پر دودھ پلانے والی ان کے لئے رمضان میں افطار کرنے کے مباحث میں کیا ہے، اور رمضان میں جان بوجھ کر افطار کرنے والے اور قضا اور کفارہ ادا کرنے سے قبل مر جانے والے کی بحث میں کیا ہے[3]۔

اور نذر کے روزے میں فدیہ کا ذکر کیا ہے[4]۔

(۱) حضرت کعب بن عجرہ کی حدیث: "أتى عليّ النبي ﷺ زمن الحديبية" کی روایت بخاری (فتح الباری ۷/ ۴۵۷ طبع السلفیہ) نے کی ہے۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۱۷-۱۱۸، المغنی لابن قدامہ ۳/ ۱۴۱۔
(۴) رد المحتار علی الدر المختار ۳/ ۱۷۔

اور روزے سے عاجز شیخ فرتوت کے لئے فدیہ کی بحث میں کیا ہے[1] اور خلع کی بحث میں کیا ہے[2]، اور مذکورہ بالا امور میں سے ہر ایک کی تفصیل اس کے مقام میں ہے۔

(۱) رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۱۱۹۔
(۲) شرح منہاج الطالبین، حاشیہ قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۳۱۲، ۴/ ۴۷۔

افتراء

تعریف:

۱ - افتراء کا معنی لغت اور شریعت میں جھوٹ بولنا اور جھوٹی بات گھڑنا ہے[۱]، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ"[۲] (کیا وہ لوگ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اس کو افتراء کرلیا ہے؟)۔ یعنی نبی ﷺ نے (نعوذ باللہ) گھڑ لیا ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف جھوٹا انتساب کردیا ہے، اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: "وَلاَ يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ"[۳] (اور ایسا بہتان نہ باندھیں جس کا تعلق ہاتھوں اور پاؤں کے درمیان (یعنی شرمگاہ) سے ہو)۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: "إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لاَ يُفْلِحُونَ"[۴] (جولوگ اللہ پر جھوٹ افتراء کرتے ہیں وہ کامیاب نہ ہوں گے)۔

اور بعض فقہاء فریہ اور افتراء کا اطلاق قذف پر کرتے ہیں اور قذف، شادی شدہ آدمی پر بغیر کسی ثبوت کے زنا کا الزام لگانا ہے، اور افتراء قذف کے معنی میں حضرت علی بن ابی طالبؓ کے کلام میں آیا ہے، جب حضرت عمر بن الخطابؓ نے ان سے نشہ کی حد کے سلسلہ میں

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب، النہایۃ فی غریب الحدیث، تحفۃ الاریب بما فی القرآن من الغریب لابی حیان رص ۲۱۲ طبع العانی بغداد۔
(۲) سورۂ یونس ر ۳۸۔
(۳) سورۂ ممتحنہ ر ۱۲۔
(۴) سورۂ یونس ر ۶۹۔

مشورہ کیا تو انہوں نے فرمایا: "أنه إذا سكر هذى وإذا هذى افترى (أي قذف كاذباً) وحد المفتري (أي القاذف) ثمانون جلدة"[۱] (بیشک جب اسے نشہ طاری ہوگا تو وہ بکواس کرے گا اور جب بکواس کرے گا تو دوسرے پر جھوٹا الزام لگائے گا اور جھوٹ الزام لگانے والے کی حد اسی کوڑے ہیں)۔

جھوٹ اور افتراء کے درمیان فرق:

جھوٹ کبھی بگاڑ پیدا کرنے کی غرض سے ہوتا ہے اور کبھی اصلاح کی غرض سے مثلاً دو جھگڑنے والوں کے درمیان صلح صفائی کرانے کی غرض سے جھوٹ بولنا، لیکن افتراء کا استعمال صرف فساد پیدا کرنے

(۱) المغنی ۸ر ۳۰۷۔
اور حضرت عمرؓ نے حد سکر کے بارے میں جو حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مشورہ کیا اس سے متعلق اثر کی روایت امام مالک اور امام شافعی نے ثور بن زید الدیلی سے کی ہے، اور مؤطا کے الفاظ ہیں: "أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجلده ثمانين فإنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى أو كما قال، فجلد عمر في الخمر ثمانين" (حضرت عمرؓ نے شرابی کے سلسلہ میں مشورہ کیا، حضرت علیؓ نے فرمایا: ہمارا خیال ہے کہ اس کی سزا اسی کوڑے ہو، وہ شراب پئے گا تو نشہ میں آئے گا، نشہ آئے گا تو ہذیان بکے گا، جب ہذیان بکے گا تو تہمت لگائے گا، یا جیسا فرمایا، تو حضرت عمر نے شراب نوشی کی سزا اسی کوڑے کردی) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اس کی اسناد منقطع ہے اس لئے کہ ثور کی ملاقات حضرت عمر سے ثابت نہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن نسائی نے الکبری میں اسے موصولاً روایت کیا ہے اور حاکم نے دوسرے طریق سے یعنی عن ثور عن عکرمۃ عن ابن عباس کی سند سے نقل کیا ہے، اور عبد الرزاق نے اسے معمر سے انہوں نے ایوب سے اور ایوب نے عکرمہ سے روایت کیا ہے اور عبد الرزاق نے اپنی سند میں عکرمہ کے بعد ابن عباس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اس کا صحیح ہونا محل نظر ہے (الموطا ۲ر ۸۴۲ طبع عیسیٰ الحلبی، تلخیص الحبیر ۴ر ۷۵ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیہ، سنن الدارقطنی ۳ر ۱۶۶-۱۶۷ طبع دار المحاسن، نیل الاوطار ۷ر ۱۵۲-۱۵۳ مصطفیٰ الحلبی)۔

میں ہوتا ہے[۱]۔

اجمالی حکم:

۲- جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ روزہ دار کا روزہ گناہ کی کوئی بات کرنے سے نہیں ٹوٹے گا اور انہیں میں سے افتراء بھی ہے، لیکن اس کا اجر کم ہوجائے گا اور اس کی تفصیل روزہ کی بحث میں وہاں ملے گی جہاں ان چیزوں کا بیان ہے جن سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور جن سے روزہ نہیں ٹوٹتا[۲]۔

۳- افتراء بول کر اگر قذف مراد لیا جائے تو اس کے احکام قذف کے احکام کی طرح ہیں جن کی تفصیل قذف کے باب میں بیان کی گئی ہے، لیکن اگر اس سے مراد غیر قذف ہو تو اس میں تعزیر ہے، اس لئے کہ اس میں حد نہیں ہے اور ہر وہ گستاخی جس میں حد نہیں ہے اس میں تعزیر ہے[۳]۔

(۱) مفردات الراغب الاصفہانی۔

(۲) المحلی ۶/ ۱۷۷ اور اس کے بعد کے صفحات۔

(۳) الفتاوی الہندیہ ۲/ ۱۶۷، المغنی ۸/ ۳۲۴، قلیوبی ۴/ ۲۰۵۔

افتراش

تعریف:

۱- افتراش الشیٔ کا معنی لغت میں کسی چیز کا بچھانا ہے۔ "افترش ذراعیہ" اس وقت بولتے ہیں جب کہ کوئی شخص اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر بچھالے جس طرح کہ اس کے لئے بستر ہوتا ہے، اور افتراش کے معنی بچھائی ہوئی چیز کو روندنے کے بھی ہیں، اور اسی معنی میں ہے: "افتراش البساط" چٹائی کو روندنا اور اس پر بیٹھنا، اور "افتراش المرأۃ" عورت کو بیوی بنانا ہے، اسی بنا پر زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے کا فراش کہا گیا ہے[۱]۔

اور فقہاء بھی افتراش کا اطلاق انہیں دونوں معنوں پر کرتے ہیں۔

اجمالی حکم:

الف- دونوں ہاتھوں اور پیروں کو بچھانا:

۲- فقہاء نے مرد کے لئے اسے مکروہ قرار دیا ہے کہ وہ سجدہ میں اپنے دونوں ہاتھوں کو زمین پر بچھائے (عورت کے لئے نہیں) اس لئے کہ اس سلسلہ میں نہی وارد ہے، چنانچہ حدیث ہے: "لا یفترش أحدکم ذراعیہ افتراش الکلب"[۲] (تم میں سے کوئی کتے کی

(۱) المغرب، القاموس المحیط، المصباح: مادہ (فرش)۔

(۲) الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۴۶، ۱۹۲ طبع بولاق ۱۳۱۸ھ کشاف القناع ۱/ ۳۵۳ طبع مکتبۃ النصر الحدیثہ الریاض، المغنی ۱/ ۵۱۹، الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۵۲ طبع دار المعرفہ بیروت۔

طرح اپنے دونوں ہاتھوں کو نہ بچھائے) اور مرد کے لئے سجدے میں اپنے دونوں قدموں کی انگلیوں کو بچھانا مکروہ ہے[۱]۔

اور بعض حضرات نے نماز کے قعود میں مرد کے لئے اپنے دونوں قدموں کو بچھانے اور دونوں ایڑیوں پر بیٹھنے کو مکروہ قرار دیا ہے، لیکن اس کے لئے مسنون یہ ہے کہ وہ اپنے بائیں پیر کو بچھا کر اس پر بیٹھے اور دائیں پیر کو کھڑا رکھے[۲]۔ اس کی تفصیل ''کتاب الصلاۃ'' نماز میں سجدے اور قعود پر کلام کرتے ہوئے مذکور ہے۔

ب- نجاست پر بچھائے ہوئے کپڑے پر نماز کا حکم:

۳- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ نجاست پر بچھائے گئے کپڑے پر نماز درست ہے جب کہ وہ کپڑا نجاست کو اوپر کی طرف سرایت کرنے سے روکتا ہو، اور امام احمد کے کلام کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے کہ کراہت کے ساتھ جائز ہے اور ان سے ایک روایت یہ ہے کہ اس پر نماز درست نہیں[۳]۔ اور حنفیہ نے تفصیل بیان کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ نجاست یا تو تر ہوگی یا خشک۔ پس اگر نجاست تر ہے اور اس پر کپڑا بچھایا گیا تو اس پر نماز کے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ کپڑا اتنا موٹا ہو کہ اسے دو حصوں میں جدا کرنا ممکن ہو اور دوسرے یہ کہ نجاست نچلے حصے سے اوپر کے حصے میں سرایت نہ کرے۔

لیکن اگر نجاست خشک ہو تو اس پر بچھائے گئے کپڑے پر نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنا موٹا ہو کہ نجاست کے رنگ اور اس کی بدبو کو روکتا ہو[۱]۔

ج- ریشم کے بچھانے کا حکم:

۴- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ ریشم کا بچھانا عورتوں کے لئے جائز ہے، لیکن مردوں کے لئے جمہور مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حرام ہے، اس لئے کہ حضرت حذیفہؓ نے فرمایا: "نهانا النبي ﷺ أن نشرب في آنية الذهب والفضة، وأن نأكل فيها، وأن نلبس الحرير والديباج، وأن نجلس عليه"[۲] (نبی ﷺ نے ہمیں سونے اور چاندی کے برتن میں پینے اور کھانے سے اور ریشم اور عمدہ ریشم کے کپڑے کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے منع فرمایا)۔

اور حنفیہ اور بعض شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن الماجشون کا مذہب یہ ہے کہ یہ کراہت کے ساتھ جائز ہے، اور مالکیہ میں سے ابن العربی نے مرد کے لئے اپنی بیوی کے ساتھ ریشم کے بستر پر بیٹھنے اور سونے کی اجازت دی ہے[۳]۔

= اور حدیث: "لا يفرش أحدكم ذراعيه..." کی روایت بخاری، مسلم اور ابوداؤد نے حضرت انسؓ سے مرفوعا کی ہے الفاظ ابوداؤد کے ہیں (فتح الباری ۲/ ۳۰۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۱/ ۳۵۵ طبع عیسی الحلبی، سنن ابوداؤد ۱/ ۵۵۴ طبع استنبول)۔

(۱) کشاف القناع ۱/ ۳۵۱، المغنی ۱/ ۵۱۹، جواہر الاکلیل ۱/ ۴۸۔

(۲) حلیۃ العلماء ۲/ ۱۰۴، کشاف القناع ۱/ ۳۵۲، المغنی ۳/ ۵۲۴، مراقی الفلاح رص ۱۴۶، جواہر الاکلیل ۱/ ۵۱۔

(۳) المغنی ۲/ ۷۶، المجموع ۳/ ۱۵۲-۱۵۳ طبع اول کا عکس۔

(۱) حاشیۃ الطحطاوی علی مراقی الفلاح رص ۱۱۲۔

(۲) حدیث: "نهانا النبي ﷺ أن نشرب ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۲۹۱ طبع السلفیہ) نے حضرت حذیفہؓ سے کی ہے۔

(۳) المغنی ۱/ ۵۸۸، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۳۳۱، الشرح الصغیر ۱/ ۵۹ دار المعارف، فتح الباری ۱۰/ ۲۴۰، عمدۃ القاری ۲۲/ ۱۴ طبع المنیریہ۔

افتراق

تعریف:

۱- افتراق افترق کا مصدر ہے، اور لغت میں اس کا ایک معنی کسی چیز کا دوسری چیز سے جدا ہونا یا ایک ہی چیز کے بعض اجزاء کا بعض سے جدا ہونا ہے، اور اسم "الفرقة" ہے [1]۔

اور فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں، اس لئے کہ انہوں نے اس کو جسمانی جدائی کے معنی میں استعمال کیا ہے، اور بعض فقہاء نے اسے عام رکھا ہے، تاکہ وہ قولی اور بدنی دونوں قسم کی جدائی کو شامل رہے جیسا کہ آگے آرہا ہے [2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفرق (جدا ہونا):

۲-تفرق اور افتراق دونوں کے ایک ہی معنی ہیں اور بعض حضرات نے تفرق کو جسمانی جدائی اور افتراق کو کلام میں علیحدگی پر محمول کیا ہے، لیکن فقہاء نے افتراق کو بھی جسمانی طور پر جدا ہونے کے معنی میں استعمال کیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر کہا۔

ب-تفریق:

۳-تفریق فرّق کا مصدر ہے اور فقہاء نے اکثر اسے قاضی کے فیصلے

(۱) المصباح المنیر ولسان العرب: مادہ (فرق)۔
(۲) فتح القدیر ۵/ ۴۶۵، المہذب ۱/ ۲۶۵، الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۳۔

کے ذریعہ زوجین کے درمیان علیحدگی کرانے کے معنی میں اور مبیع کے اجزاء کے درمیان اس کے بعض کو قبول کر کے اور بعض کو رد کر کے فصل کرنے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اسی طرح "تفریق صفقہ" میں استعمال کیا ہے۔

اجمالی حکم:

۴- کسی بھی عقد میں ایجاب کے بعد اور قبول سے قبل فریقین کی جدائی ایجاب کو باطل کردیتی ہے، لہذا اس کے بعد عقد کے منعقد ہونے کے لئے قبول کرنا کافی نہیں ہے، لیکن خرید وفروخت کرنے والے دونوں فریق کا ایجاب وقبول کے بعد جدا ہونا اور مجلس کو چھوڑ دینا لزوم بیع کا موجب ہے، جب کہ مبیع میں کوئی مخفی عیب نہ ہو اور عقد میں خیار کی شرط نہ لگائی گئی ہو، لہذا اب اس بیع کا فسخ اقالہ کے بغیر ممکن نہیں ہے جیسا کہ عقود لازمہ کا یہی حکم ہے اور اس حد تک فقہاء کا اتفاق ہے۔

اسی طرح اگر ایجاب وقبول پایا جائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک بائع اور مشتری کے باہم جدا ہونے اور مجلس کے چھوڑنے سے قبل بھی بیع ان کے لئے لازم ہوجائے گی، اور اس کے بعد خیار مجلس ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ عقد ایجاب وقبول سے پورا ہوگیا۔ اس کا رکن اور اس کی شرائط پائی گئیں، لہذا اس کے بعد فریقین میں سے کسی ایک کے لئے خیار فسخ کا حاصل ہونا معاملات کے برقرار نہ رہنے اور دوسرے کو ضرر پہنچانے کا سبب بنے گا، اس لئے کہ اس میں اس کے حق کو باطل کرنا ہے [1]۔

اور شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ بیع اسی وقت لازم ہوگی جب فریقین مجلس سے جدا ہوجائیں، اور جب تک وہ جدا نہ ہوں ان

(۱) الاختیار ۲/ ۵، بلغة السالک ۳/ ۱۳۲۔

میں سے ہر ایک کے لئے اختیار ہے، ان حضرات کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں وارد ہے کہ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: ''البیعان بالخیار ما لم یتفرقا''[1] (خرید فروخت کرنے والے دونوں فریق جب تک جدا نہ ہوجائیں انہیں اختیار رہے) اور ایک روایت میں ''مالم یفترقا'' ہے، اور حدیث میں وارد لفظ افتراق کو ان حضرات نے جسمانی لحاظ سے جدائی پر محمول کیا ہے، اور اسی کا نام انہوں نے خیار مجلس رکھا ہے[2]، اور حنفیہ نے حدیث کو کلام اور اقوال کے لحاظ سے جدائی پر محمول کیا ہے اور وہ خیار مجلس کے قائل نہیں ہیں، علاوہ ازیں مالکیہ کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل خبر واحد پر مقدم ہے، اس لئے کہ وہ تواتر کے درجے میں ہے[3]۔ اس کی تفصیل ''خیار مجلس'' کی اصطلاح کے ذیل میں آئے گی۔

بحث کے مقامات:

۵- (افتراق) کی اصطلاح فقہاء کے نزدیک کتاب البیع کے ''خیار مجلس'' کی بحث میں آتی ہے، اور طلاق بتفریق کے ذریعہ زوجین کے درمیان تفریق میں اور لعان میں، اسی طرح مویشی جانوروں کی زکاۃ کی بحث میں یعنی جمع شدہ میں تفریق یا متفرق کے جمع کرنے کے عدم جواز کی بحث میں آتی ہے۔

دیکھئے: ''بکارت''۔

(۱) حدیث: ''البیعان بالخیار مالم یتفرقا'' کی روایت بخاری ومسلم نے حضرت حکیم بن حزام سے مرفوعاً کی ہے (فتح الباری ۴/۳۰۹ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۱۶۴ طبع عیسی الحلبی)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳، المغنی مع الشرح الکبیر ۴/ ۷، ۱۰۔

(۳) الزیلعی ۴/ ۳، الشرح الصغیر ۳/ ۱۳۴۔

افتیات

تعریف:

۱-افتیات کا معنی اپنی رائے کو ترجیح دینا ہے اور کسی چیز کے کرنے میں اس شخص کی اجازت کے بغیر سبقت کرنا ہے جس سے اجازت لینا واجب ہے یا جو شخص اس معاملہ میں حکم کرنے کا اس سے زیادہ حق رکھتا ہے، اور اس شخص کے حق پر زیادتی کرنا ہے جو اس سے بہتر ہو[۱]۔

فقہاء نے بھی اسے اسی معنی میں استعمال کیا ہے[۲]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تعدی:

۲-تعدی کے معنی: ظلم اور حد سے تجاوز کرنے کے ہیں، پس وہ افتیات سے عام ہے، اس لئے کہ تعدی کسی چیز پر اس زیادتی کرنے کو بھی شامل ہے جس کا حق اسے نہ ہو یا اسے حق ہو لیکن دوسرا اس کے مقابلے میں اس کا زیادہ حق دار ہو[۳]۔

ب-فضالہ:

۳-فضولی: وہ ہے جو کسی ایسے معاملہ میں تصرف کرے جس میں وہ نہ ولی ہو، نہ اصیل ہو، نہ وکیل[۱]، تو یہ شخص جس چیز کے بارے میں قدم کرتا ہے اس میں اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی ہے، لیکن مفتات صاحب حق ہوتا ہے، البتہ دوسرا اس کے مقابلہ میں اس کا زیادہ مستحق ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴-افتیات ناجائز ہے، اس لئے کہ وہ اس شخص کے حق پر زیادتی ہے جو اس کا زیادہ مستحق ہے، اور کبھی امام کے حق پر زیادتی ہوتی ہے اور کبھی غیر امام کے حق پر۔ پس اگر امام کے حق پر زیادتی ہو تو اس میں تعزیر ہے، اس لئے کہ وہ امام کے ساتھ بدسلوکی کرتا ہے، اور اس کی کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

الف-حدود قائم کرنے میں زیادتی:

۵-فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو حد قائم کرتا ہے وہ امام یا اس کا نائب ہے، خواہ حد اللہ تعالی کا حق ہو مثلاً حد زنا یا آدمی کا حق ہو جیسے حد قذف، اس لئے کہ اس میں اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اور اس میں ظلم کا اندیشہ ہے، لہذا ضروری ہے کہ اسے امام کے سپرد کیا جائے اور اس لئے بھی کہ نبی ﷺ اپنی زندگی میں حد قائم فرماتے تھے، اسی طرح ان کے بعد ان کے خلفائے راشدین، اور حدود قائم کرنے میں امام کا نائب اس کے قائم مقام ہوتا ہے[۲]۔

لیکن اگر مستحق یا کوئی دوسرا زیادتی کرے اور امام کی اجازت کے بغیر حد قائم کر دے تو ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مرتد کو کوئی امام کی

---

(۱) لسان العرب، المصباح المنیر، المغرب، المفردات للراغب مادہ (فوت)۔
(۲) النظم المستعذب بہامش المہذب ۲/ ۳۸، المہذب ۲/ ۱۹۴ طبع دار المعرفہ بیروت، الشرح الصغیر ۴/ ۳۶۸ طبع دار المعارف مصر۔
(۳) لسان العرب، المصباح المنیر۔

(۱) التعریفات للجرجانی۔
(۲) منتہی الارادات ۳/ ۳۳۶ طبع دار الفکر، المہذب ۲/ ۲۷۰، فتح القدیر ۵/ ۱۱۳ طبع المکتبۃ الاسلامیہ، منح الجلیل ۴/ ۵۰۰۔

اجازت کے بغیر قتل کردے تو اس قتل کا اعتبار کیا جائے گا اور قاتل پر کوئی ضمان نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ غیر معصوم محل ہے اور جو شخص ایسا کرے اس پر تعزیر ہے، اس لئے کہ اس نے برا کیا اور امام کے حق پر زیادتی کی۔

اسی طرح ارتداد کے علاوہ دیگر معاملے میں بھی ہے، چنانچہ اس شخص پر ضمان نہیں ہے جو کسی ایسے شخص پر حد قائم کرے جس پر اسے حد قائم کرنے کا اختیار نہیں تھا کسی ایسے معاملے میں جس کی حد تلف کرنا ہے مثلاً زانی محصن کو قتل کرنا یا کسی ایسے چور کا ہاتھ کاٹنا جو قطع ید کا مستحق ہو، اس لئے کہ یہ وہ حدود ہیں جن کا قائم کرنا ضروری ہے، لیکن چونکہ وہ امام پر زیادتی کرنے والا ہے، اس لئے اس کی تعزیر کی جائے گی[1]۔

بہر حال قذف میں کوڑا لگانے اور غیر شادی شدہ کے زنا کے سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے، دیکھئے: "حد"، "قذف" اور "زنا" کی اصطلاح۔

ب- قصاص لینے میں زیادتی کرنا:

۶- اصل یہ ہے کہ قصاص لینا بادشاہ کی اجازت اور اس کی موجودگی کے بغیر جائز نہیں، اس لئے کہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے اور اس میں ظلم حرام ہے اور غیظ وغضب کی تسکین کے قصد کے ساتھ ظلم کا اندیشہ ہے۔ اس کے باوجود جس شخص نے بادشاہ کی موجودگی اور اس کی اجازت کے بغیر قصاص سے متعلق اپنا حق وصول کرلیا تو قصاص برمحل واقع ہوا اور قصاص لینے والے کی تعزیر کی جائے گی، اس لئے کہ اس نے امام پر زیادتی کی اور یہ جمہور کے نزدیک ہے، اور حنفیہ کے نزدیک امام کی اجازت شرط نہیں ہے[2]۔

(۱) منتہی الإرادات ۳/ ۳۳۷، المغنی ۸/ ۱۲۸ طبع مکتبۃ الریاض، المواق بہامش الحطاب ۶/ ۲۳۱، ۲۳۳، مغنی المحتاج ۴/ ۱۵۷، قلیوبی ۴/ ۱۲۳ طبع الحلبی، الاختیار ۴/ ۱۳۶، البدائع ۷/ ۸۸۔

(۲) منتہی الإرادات ۳/ ۲۸۶، مغنی المحتاج ۴/ ۴۲، منح الجلیل ۴/ ۳۴۵، حاشیہ

اور جہاں تک امام کے علاوہ دوسرے پر زیادتی کرنے کی بات ہے تو اس میں حکم بیان کرنے کا مقصد اس عمل کی صحت یا اس کے فساد کو بیان کرنا ہے، اور اس کی بعض مثالیں درج ذیل ہیں:

نکاح کرانے میں زیادتی کرنا:

۷- ولی اقرب جو عقد نکاح کی ولایت کا زیادہ مستحق ہے اس کے موجود رہتے ہوئے اگر ولی ابعد عورت کا نکاح کرادے تو اس سلسلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عورت کی قولی رضامندی سے عقد صحیح ہوجائے گا، صرف سکوت کافی نہیں اور مالکیہ ایک دوسری شرط کا اضافہ کرتے ہیں اور وہ یہ کہ ولی اقرب ایسا ولی نہ ہو جس کو ولایت اجبار حاصل ہے، لہذا اگر ولی اقرب ایسا ہے کہ اس کو ولایت اجبار حاصل ہے مثلاً باپ، تو عقد صحیح نہ ہوگا۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت کا نکاح ایسے شخص نے کرایا کہ دوسرا اس سے زیادہ مستحق تھا اور وہ موجود تھا اور اس نے عورت کو نکاح سے نہیں روکا تو نکاح صحیح نہ ہوگا[1]۔

بحث کے مقامات:

۸- زیادتی کے بارے میں بحث کے متعدد مقامات ہیں جو حدود میں آتے ہیں: مثلاً سرقہ، زنا، شرب خمر، قذف اور اتلاف میں آتے ہیں اور عقود میں آتے ہیں مثلاً نکاح اور بیع، جنہیں ان کے مقامات میں دیکھا جائے۔

= ابن عابدین ۵/ ۳۶۴۔

(۱) الدسوقی ۲/ ۲۲۷، الہدایہ ۱/ ۱۹۷، المغنی ۶/ ۴۷۳، حاشیۃ البجیرمی علی الخطیب ۳/ ۳۴۰ طبع الحلبی۔

إفراد

تعریف:

۱-إفراد لغت میں أفرد کا مصدر ہے، اور فرد وہ ہے جو تنہا ہو، اور "أفردته" کا معنی ہے: میں نے اسے تنہا کردیا، اور "عددت الدراهم أفرادا" کا معنی ہے کہ میں نے دراہم کو ایک ایک کرکے شمار کیا، اور "أفردت الحج عن العمرة" کا معنی ہے: میں نے حج اور عمرہ دونوں کو الگ الگ ادا کیا[1]۔

اور فقہاء نے متعدد مقامات پر اسے لغوی معنی میں استعمال کیا ہے جو آگے آئے گا۔

الف-بیع میں إفراد:

۲-حطاب فرماتے ہیں کہ وہ گندم جو خوشے میں ہو، خوشہ کے بغیر تنہا اس گندم کی بیع کرنا جائز نہیں ہے[2]۔

ب-وصیت میں إفراد:

۳-فتح القدیر میں ہے کہ تنہا ماں کے لئے (حمل کو نظر انداز کرکے) وصیت کرنا جائز ہے، اسی طرح تنہا حمل کی وصیت کرنا جائز ہے[3]۔

(۱) المصباح المنیر، لسان العرب: مادہ (فرد)۔

(۲) الحطاب علی خلیل ۴/ ۵۰۰ طبع النجاح لیبیا۔

(۳) فتح القدیر ۹/ ۳۶۳ طبع دار إحیاء التراث العربی بیروت۔

ج-کھانے میں إفراد:

۴-ابن مفلح کی "الآداب الشرعیۃ" میں ہے کہ دو دو کھجور کو ایک ساتھ کھانا مکروہ ہے، اور اسی پر قیاس کرتے ہوئے ہر وہ چیز جس کے تنہا تنہا کھانے کی عادت جاری ہے (ان کو ملا کر ایک ساتھ کھانا مکروہ ہے) اور صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله ﷺ عن القران إلا أن يستأذن الرجل أخاه"[1] (رسول اللہ ﷺ نے ایک ساتھ دو دو کھجوریں کھانے سے منع فرمایا، الا یہ کہ آدمی اپنے بھائی سے اس کی اجازت لے لے)۔

د-حج میں إفراد:

۵-وہ یہ ہے کہ تنہا حج کا احرام باندھے۔ اور یہاں پر بحث إفراد حج کے ساتھ خاص ہوگی اور جہاں تک دوسرے مسائل کا تعلق ہے تو انہیں ان کے مقامات میں دیکھا جائے۔

متعلقہ الفاظ:

۶-یہ بات پہلے گذر چکی کہ إفراد یہ ہے کہ عمرہ کے بغیر تنہا حج کا احرام باندھے۔

اور قران یہ ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھے اور اپنے احرام میں ان دونوں کو جمع کرے یا عمرہ کا احرام باندھے پھر

(۱) الآداب الشرعیہ لابن مفلح ۳/ ۱۷۳-۱۷۴ طبع اول المنار، اور حدیث: "نهى رسول الله ﷺ عن القران ..." کی روایت بخاری ومسلم نے شعبہ کے طریق سے حضرت ابن عمرؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ نهى عن القران إلا أن يستأذن الرجل أخاه"۔ شعبہ نے کہا ہے کہ "استئذان" کا لفظ صرف حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے (فتح الباری ۹/ ۵۶۹-۵۷۰ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۶۱۷ طبع عیسی الحلبی)۔

عمرہ کے لئے طواف کرنے سے قبل اس کے ساتھ حج کو داخل کرلے (یعنی حج کا احرام باندھ لے)۔

اور تمتع یہ ہے کہ میقات سے حج کے مہینوں میں صرف عمرہ کا احرام باندھے، پھر جب عمرہ سے فارغ ہوجائے تو اسی سال حج کا احرام باندھے [1]۔ اور آگے وہ باتیں آرہی ہیں جن میں افراد، تمتع اور قران دونوں سے ممتاز ہوجائے گا۔

إفراد، قران اور تمتع میں سے کون کس سے افضل ہے:

۷- فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ إفراد، قران اور تمتع میں سے کون افضل ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے نقطہائے نظر درج ذیل ہیں:

الف- إفراد افضل ہے: یہ شافعیہ اور مالکیہ کا مسلک ہے، لیکن شافعیہ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے مالکیہ کے نزدیک اس کا افضل ہونا اس صورت میں ہے جب کہ حج کی ادائیگی کے بعد اسی سال عمرہ کرے۔ اسی بناپر شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اسی سال عمرہ نہیں کیا تو إفراد مکروہ ہوگا۔

جو حضرات افراد کو افضل کہتے ہیں انہوں نے اس صحیح روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت جابر، حضرت عائشہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے: "أن النبي ﷺ أفرد الحج" [2] (نبی ﷺ نے حج میں افراد کیا)۔ پھر اس اجماع سے استدلال کیا ہے کہ اس میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ اور یہ کہ مفرد نے میقات سے احرام کا نفع نہیں اٹھایا (اس لئے کہ احرام کے لئے دوبارہ (میقات کی طرف) لوٹنے کی ضرورت نہیں ہے) اور اس نے ممنوعات کے مباح ہونے کا فائدہ بھی نہیں اٹھایا [1]۔

ب- دوسرا قول: قران افضل ہے: حنفیہ کے نزدیک ہے اور امام احمد کے ایک قول کی رو سے اگر وہ قربانی کا جانور ساتھ لے گیا ہے تو قران افضل ہے اور اگر ہدی ساتھ نہیں لے گیا ہے تو تمتع افضل ہے۔

اور حنفیہ نے قران کے افضل ہونے پر نبی ﷺ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: "يا آل محمد! أهلو بحجة وعمرة معا" [2] (اے آل محمد! حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھو)۔

---

(۱) المغنی ۳/ ۲۷۶ طبع مکتبۃ الریاض، الدسوقی ۲/ ۲۸-۲۹، الہدایہ ۱/ ۱۵۴، ۱۵۶ طبع المکتبۃ الإسلامیہ، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۳ طبع المکتبۃ الإسلامیہ۔

(۲) حضرت جابرؓ کی حدیث کی روایت مسلم نے ابوالزبیر عن جابرؓ کی سند سے کی ہے کہ حضرت جابرؓ نے فرمایا: "أقبلنا مهلين مع رسول الله ﷺ بحج مفرد" (ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صرف حج کا احرام باندھ کر آئے) (صحیح مسلم ۲/ ۸۸۱) اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ أفرد الحج" (رسول اللہ ﷺ نے صرف حج کا احرام باندھا) (صحیح مسلم ۲/ ۸۷۵ طبع عیسی الحلبی) اور حضرت =

= ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت مسلم نے ان الفاظ میں کی ہے یحییٰ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "أهللنا مع رسول الله بالحج مفرداً" (ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صرف حج کا احرام باندھا)، اور ابن عون کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "أن رسول الله ﷺ أهل بالحج مفردا" (رسول اللہ ﷺ نے صرف حج کا احرام باندھا) (صحیح مسلم ۲/ ۹۰۴-۹۰۵ عیسی الحلبی)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۴، الدسوقی ۲/ ۲۸۔

(۲) حدیث: "يا آل محمد! أهلوا بحجة وعمرة معا..." کی روایت طحاوی نے حضرت ام سلمہؓ سے کی ہے، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا: "أهلوا يا آل محمد، بعمرة في حجة" (اے آل محمد! حج میں عمرہ کا احرام باندھو) اور زیلعی نے اسے نصب الرایہ میں اس کے درجہ کو بیان کئے بغیر نقل کیا ہے لیکن انہوں نے دوسری احادیث ذکر کی ہیں جو اس معنی کی تائید کرتی ہیں، ان میں سے ایک وہ حدیث ہے جس کی روایت مسلم نے یحییٰ بن ابی اسحاق اور عبدالعزیز بن صہیب اور حمید سے کی ہے کہ ان حضرات نے حضرت انسؓ کو کہتے ہوئے سنا کہ میں نے سنا کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کے لئے ایک ساتھ احرام باندھا اور تلبیہ کہا "لبيك عمرة وحجا، لبيك عمرة وحجا" (لبیک میں عمرہ اور حج کا ارادہ کرتا ہوں، لبیک میں عمرہ اور حج کا ارادہ کرتا ہوں) (شرح معانی الآثار ۲/ ۱۵۴ شائع کردہ مطبعۃ الأنوار، صحیح مسلم ۲/ ۹۱۵ طبع عیسی الحلبی، نصب الرایہ ۳/ ۹۹ طبع مطبعۃ دار المأمون)۔

اوردوسری وجہ یہ ہے کہ قران میں دوعبادتوں کو جمع کرنا ہے۔

اور حنفیہ کے نزدیک قران کے بعد تمتع افضل ہے، اس کے بعد افراد ہے، اور یہ ظاہر روایت میں ہے، اس لئے کہ تمتع میں بھی دو عبادتوں کو جمع کرنا ہے، لہذا وہ قران کے مشابہ ہوگیا، پھر اس میں زیادہ عبادت ہے اور وہ خون بہانا ہے۔

اور امام ابوحنیفہ سے یہ مروی ہے کہ قران کے بعد افراد افضل ہے، پھر تمتع، اس لئے کہ تمتع کرنے والے کا سفر اس کے عمرہ کے لئے ہوا ہے اور افراد کرنے والے کا سفر اس کے حج کے لئے ہوا ہے[1]، اور مالکیہ میں سے اشہب نے ان کی موافقت کی ہے۔

ج - تمتع افضل ہے: یہ حنابلہ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، اور حنابلہ کے نزدیک تمتع کے بعد افراد ہے، پھر قران۔

اور حنابلہ نے تمتع کے افضل ہونے پر اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عباس، جابر، ابوموسیٰ اور عائشہؓ سے مروی ہے کہ: **"أن النبي ﷺ: أمر أصحابه لما طافوا بالبيت أن يحلوا ويجعلوها عمرة"**[2] (صحابہ نے جب بیت اللہ کا طواف کرلیا تو نبی ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ وہ حلال ہوجائیں اور اسے عمرہ

---

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۵۳۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: **"قدم النبي ﷺ وأصحابه صبيحة رابعة مهلين بالحج، فأمرهم أن يجعلوها عمرة، فتعاظم ذلک عندهم فقالوا: يا رسول الله أيّ الحل؟ قال: حل كله"** (نبی ﷺ اور آپ کے صحابہ چار ذی الحجہ کی صبح کو حج کا احرام باندھے ہوئے آئے تو آپ ﷺ نے ان کو حکم دیا کہ اسے عمرہ بنالیں، یہ بات ان پر شاق گذری، چنانچہ انہوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! یہ حلال ہونا کیسا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: یہ پوری طرح حلال ہونا ہے) (فتح الباری ۳/ ۴۲۲ طبع السلفیہ) اور حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: "أنه حج مع النبي ﷺ يوم ساق البدن معه بالحج مفرداً فقال لهم: أحلوا من إحرامكم بطواف البيت وبين الصفا والمروة وقصروا، ثم أقيموا حلالاً

= حتى إذا كان يوم التروية فأهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها متعة فقالوا: كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج؟ فقال: افعلوا ما أمرتكم، فلولا أني سقت الهدي لفعلت مثل الذي أمرتكم، ولكن لا يحل مني حرام حتى يبلغ الهدي محله ففعلوا" (انہوں نے (یعنی حضرت جابرؓ نے) آپ ﷺ کے ساتھ اس روز حج ادا کیا جب آپ ﷺ صرف حج کا احرام باندھ کر اپنے ساتھ قربانی کا جانور لائے تھے، آپ ﷺ نے صحابہ کرام سے فرمایا: تم لوگ بیت اللہ کا طواف کرکے اور صفا ومروہ کے بیچ سعی کرکے حلال ہوجاؤ اور قصر کرالو پھر حلال ہونے کی حالت میں ٹھہرے رہو یہاں تک کہ جب یوم الترویہ آجائے تو حج کا احرام باندھو اور جس کے ساتھ تم آئے ہو (یعنی حج مفرد جس کا تم نے احرام باندھا ہے) اسے تمتع بنالو صحابہ نے عرض کیا: ہم اسے تمتع کیسے بنالیں جبکہ ہم نے تو اسے حج کا نام دیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: وہی کرو جس کا میں نے تم کو حکم دیا ہے میں بھی اگر قربانی کا جانور اپنے ساتھ نہ لاتا تو وہی کرتا جس کا میں نے تم لوگوں کو حکم دیا لیکن مجھ پر حرام ہوئی چیز میرے لئے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ قربانی کا جانور اپنے مقام کو نہ پہنچ جائے، چنانچہ صحابہ نے ایسا ہی کیا) (فتح الباری ۳/ ۴۲۲ طبع السلفیہ)۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: **"لما قدم النبي ﷺ قال للناس: من كان منكم أهدى فإنه لا يحل لشيء حرم منه حتى يقضي حجه، ومن لم يكن منكم أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليقصر وليحلل ثم ليهل بالحج ..."** (جب آپ ﷺ مکہ تشریف لائے تو آپ ﷺ نے لوگوں سے فرمایا: تم میں سے جو قربانی کا جانور ساتھ لایا ہے وہ کسی ایسی چیز کے لئے حلال نہ ہوگا جو اس کی طرف سے حرام ہے یہاں تک کہ وہ حج پورا کرلے، اور تم میں سے جو شخص قربانی کا جانور ساتھ نہیں لایا ہے تو وہ بیت اللہ کا طواف کرے، صفا ومروہ کے درمیان سعی کرے، قصر کرائے اور حلال ہوجائے پھر حج کا احرام باندھے) (فتح الباری ۳/ ۵۳۹ طبع السلفیہ)۔

اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: **"خرجنا مع النبي ﷺ ولا نرى إلا أنه الحج، فلما قدمنا تطوفنا بالبيت، فأمر النبي ﷺ من لم يكن ساق الهدي أن يحل، فحل من لم يكن ساق الهدي، ونساؤه لم يسقن فأحللن..."** (ہم نبی ﷺ کے ساتھ نکلے، ہمارا خیال ہے کہ یہ حج ہی تھا، جب ہم مکہ آئے تو ہم نے بیت اللہ کا طواف کیا، پھر آپ ﷺ نے قربانی کا جانور ساتھ نہ

بنادیں)۔تو آپ ﷺ نے انہیں افراد اور قران سے تمتع کی طرف منتقل کیا اور آپ انہیں افضل ہی کی طرف منتقل کرتے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تمتع کرنے والے کے لئے حج کے مہینوں میں حج اور عمرہ جمع ہوجاتے ہیں۔ عمرہ کے کمال اور اس کے افعال کے کمال کے ساتھ اور اس میں سہولت اور آسانی بھی ہے نیز ایک عبادت کا اضافہ بھی ہے، لہذا یہ افضل ہوگا[1]۔

۸- اور رملی نے ''نہایۃ المحتاج'' میں ذکر کیا ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد آپ ﷺ کے احرام کے سلسلہ میں راویوں کا اختلاف ہے، اس لئے کہ حضرات جابر، عائشہ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم سے صحیح روایت ہے کہ آپ ﷺ نے حج افراد کیا ہے[2]، اور حضرت انس سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قران کیا ہے[3]، اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے تمتع کیا ہے[4]، پھر انہوں نے فرمایا کہ درست بات جس کا ہم اعتقاد رکھتے ہیں وہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے حج کا احرام باندھا، پھر اس پر عمرہ کو داخل کیا اور اس سال ضرورت کی وجہ سے خاص طور پر آپ ﷺ کے لئے اسے جائز قرار دیا گیا۔

اور اس طرح روایات کے درمیان جمع کرنا آسان ہوجاتا ہے۔ پس افراد کے راویوں کی بنیاد احرام کا اول حصہ ہے، اور قران کے راویوں کی بنیاد احرام کا آخری حصہ ہے اور جس نے تمتع کی روایت کی ہے، اس نے اس سے لغوی تمتع یعنی انتفاع مراد لیا ہے، اور آپ ﷺ نے ایک عمل پر اکتفاء کرتے ہوئے فائدہ اٹھایا ہے اور اس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نبی ﷺ نے اس سال تنہا عمرہ نہیں کیا ہے، اور اگر آپ ﷺ کے حج کو افراد قرار دیا جائے تو آپ ﷺ اس سال عمرہ کرنے والے نہیں ہوں گے اور کوئی اس کا قائل نہیں ہے کہ تنہا حج قران سے افضل ہے۔ اس طرح آپ ﷺ حج کے سلسلہ میں روایات میں تطبیق ہوجاتی ہیں[1]۔

إفراد کے واجب ہونے کی حالت (مکی کے حق میں اس کا وجوب):

۹- مکی اور جو لوگ مکی کے حکم میں ہیں، ان کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ کیا ان کے لئے تمتع اور قران جائز ہے یا صرف افراد جائز ہے؟

جمہور کی رائے یہ ہے کہ آفاقی کی طرح اہل مکہ کے لئے بھی تمتع اور قران جائز ہے، نیز اس لئے کہ جس تمتع کا آیت میں ذکر ہے وہ تین عبادتوں میں سے ایک ہے، لہذا مکی کی طرف سے دوسری دونوں عبادتوں کی طرح یہ بھی صحیح ہوگا، اور اس لئے بھی کہ تمتع کی حقیقت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرے، پھر اسی سال حج کرے اور یہ مکی کے بارے میں موجود ہے[2]۔

= لانے والے کو حلال ہونے کا حکم دیا، چنانچہ جو قربانی کا جانور ساتھ نہیں لایا تھا وہ حلال ہوگیا، اور آپ ﷺ کی ازواج قربانی کا جانور ساتھ نہیں لائی تھیں لہذا وہ حلال ہوگئیں) (فتح الباری ۳/ ۵۴۱ طبع السلفیہ)۔

(۱) المغنی ۳/ ۲۷۶۔

(۲) حضرت جابرؓ، عائشہؓ اور ابن عمرؓ کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر: ۷) میں گذر چکی۔

(۳) حضرت انسؓ کی حدیث کی تخریج (فقرہ نمبر: ۷) میں گذر چکی۔

(۴) حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت بخاری نے ان الفاظ میں کی ہے: ''تمتع رسول اللہ ﷺ في حجة الوداع بالعمرة إلى الحج وأهدى فساق معه الهدي من ذي الحليفة'' (رسول اللہ ﷺ نے حجۃ الوداع میں عمرہ کو حج سے ملا کر تمتع کیا اور آپ ﷺ کے پاس قربانی کا جانور تھا، چنانچہ آپ ﷺ اسے ذی الحلیفہ سے اپنے ساتھ لے گئے) (فتح الباری ۳/ ۵۳۹ طبع السلفیہ)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۴۔

(۲) المغنی ۳/ ۴۷۴، الدسوقی ۲/ ۲۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۵، النیساپوری بہامش

اورحنفیہ کی رائے یہ ہے کہ اہل مکہ کے لئے تمتع اورقران نہیں ہے، بلکہ ان کے لئے صرف إفراد ہے، اس لئے کہ تمتع اورقران کی مشروعیت دواسفار میں سے ایک کو ساقط کر کے سہولت پیدا کرنے کے لئے ہے اور یہ آفاقی کے حق میں ہے[1]۔

۱۰ - فقہاء کا اختلاف مسجد حرام سے قریب رہنے والوں کے سلسلہ میں بھی ہے، چنانچہ شافعیہ اورحنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مسجد حرام کے قریب رہنے والے اہل حرم ہیں اور وہ لوگ بھی جن کے درمیان اور مکہ کے درمیان قصر کی مسافت سے کم دوری ہے۔

پھر اگر وہ قصر کی مسافت پر ہوں تو وہ مسجد حرام کے حاضرین نہیں ہوں گے۔

حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ میقات والے لوگ ہیں اور وہ لوگ جو مکہ اورمیقات کے درمیان ہیں۔

مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ اہل مکہ اور ذی طوی والے لوگ ہیں[2]۔

اس سلسلہ میں بہت سے فروعی مسائل ہیں، دیکھئے: ''حج''، ''احرام''، ''میقات''، ''تمتع'' کی اصطلاحات۔

إفراد کی نیت:

۱۱ - فقہاء کا اس سلسلہ میں اختلاف ہے کہ مفرد کا احرام کس طرح منعقد ہوتا ہے تو شافعیہ اورحنابلہ کے نزدیک اور مالکیہ کے راجح قول کی رو سے احرام محض نیت سے منعقد ہوجاتا ہے اور جس چیز کا وہ احرام باندھ رہا ہے اس کا تلفظ مستحب ہے، پس وہ کہے گا: "اللهم إني أريد الحج فيسّره لي وتقبّله مني" (اے اللہ میں حج کا ارادہ کرتا ہوں، پس تو اسے میرے لئے آسان کردے اور اسے میری طرف سے قبول فرما)۔

اورشافعیہ کے ایک قول کی رو سے نیت کو مطلق رکھنا بہتر ہے، اس لئے کہ بسا اوقات مرض وغیرہ کوئی عارض پیش آجائے تو وہ اسے اس عبادت کی طرف پھیرنے پر قادر نہ ہوسکے گا جس کے فوت ہونے کا اسے خطرہ نہیں ہے، پس اگر اس نے حج کے مہینوں میں مطلق احرام باندھا ہے تو وہ اسے نیت کے ذریعہ (نہ کہ تلفظ کے ذریعہ) دونوں عبادتوں میں سے جس کی طرف چاہے گا پھیر دے گا یا اگر وقت میں ان دونوں کی (ادائیگی کی) گنجائش ہو تو بیک وقت دونوں کی طرف پھیر دے گا۔

اورحنفیہ کے نزدیک نیت اور تلبیہ دونوں چیزوں کے بغیر احرام منعقد نہیں ہوگا اور جب تک تلبیہ نہ پڑھ لے محض نیت سے احرام شروع کرنے والا نہ ہوگا، اس لئے کہ حج میں تلبیہ کی وہی حیثیت ہے جو نماز میں تکبیر تحریمہ کی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق نیت اور قول یا نیت وعمل سے احرام منعقد ہوجائے گا، مثلاً نیت کے ساتھ بلند آواز سے تلبیہ پڑھ لے یا نیت کے ساتھ حرم مکہ کے راستہ کی طرف متوجہ ہوجائے اور سلے ہوئے کپڑے اتاردے۔

لیکن اوپر جو بات ذکر کی گئی ہے وہ صرف إفراد کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ قران اورتمتع کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ ان تینوں عبادتوں میں سے کسی ایک کا احرام باندھنے کے وقت جمہور کی رائے کے مطابق نیت کا پایا جانا ضروری ہے، اورامام ابوحنیفہ کی رائے کے مطابق نیت اور تلبیہ کا پایا جانا ضروری ہے، دیکھئے: ''احرام''، ''قران''، ''تمتع'' کی اصطلاحات۔

= الطبری ۴؍ ۴۵۲ طبع اول بولاق۔

(۱) سابقہ مراجع۔

(۲) سابقہ مراجع۔

إفراد میں تلبیہ:

۱۲ - حج میں تلبیہ کے سنت یا واجب ہونے میں اختلاف کے باوجود، اگر کوئی شخص ان تینوں عبادات میں سے کسی کا احرام باندھے تو تلبیہ کی ابتداء اور اس کی کیفیت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

رہا تلبیہ کو بند کرنا تو متمتع، مفرد اور قارن اس کو بند کرنے میں برابر ہیں۔

حنفیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک رمی شروع کرتے وقت تلبیہ بند کردے گا، اور مالکیہ کے نزدیک تلبیہ اس وقت بند کرے گا جب وہ (عرفہ کے دن) زوال کے بعد عرفہ میں نماز پڑھنے کی جگہ پہنچے گا اور اگر وہ زوال سے قبل پہنچ جائے تو زوال تک تلبیہ کہے گا اور اگر عرفہ پہنچنے سے قبل سورج ڈھل گیا تو پہنچنے تک تلبیہ کہے گا[1]۔

یہاں پر تلبیہ کے تعلق سے بہت سے فروعی مسائل ہیں، (دیکھئے: ''تلبیہ'' کی اصطلاح)۔

مفرد کن چیزوں میں متمتع اور قارن سے ممتاز ہوتا ہے:

الف: مفرد کے لئے طواف:

۱۳ - حج میں طواف کی تین قسمیں ہیں:

مکہ پہنچنے کے وقت طواف (طواف قدوم) قربانی کے دن (۱۰/ ذی الحجہ کو) جمرۂ عقبہ کی رمی کے بعد طواف افاضہ اور طواف وداع۔

ان تینوں میں فرض طواف افاضہ ہے جسے طواف زیارت یا طواف فرض یا طواف رکن بھی کہا جاتا ہے، اور اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ سنت یا واجب ہے اور دم کے ذریعہ اس کی تلافی ہوجاتی ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کچھ اختلاف ہے، دیکھئے: ''طواف'' کی اصطلاح۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۴۷، نہایۃ المحتاج ۳/ ۲۹۴، المغنی ۳/ ۳۰ ۴، الدسوقی ۲/ ۴۰۔

اور مفرد پر ان تینوں اقسام میں سے صرف طواف افاضہ فرض ہے، اس لئے کہ وہ رکن ہے، پس اس پر طواف قدوم واجب نہیں ہے، بلکہ اس سے بطور سنت اس کا مطالبہ کیا جائے گا[1]۔

ب- مفرد پر دم کا واجب نہ ہونا:

۱۴ - مفرد پر تنہا حج کا احرام باندھنے کی وجہ سے ہدی واجب نہیں ہے، بخلاف قارن اور متمتع کے کہ ان دونوں پر ہدی واجب ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ''فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ''[2] (تو جو کوئی حج تک عمرہ سے فائدہ اٹھائے وہ جو قربانی میسر ہو پیش کرے)۔ اور قارن متمتع کی طرح ہے، اس لئے کہ اس نے دو عبادتوں کا احرام باندھا ہے، لیکن مفرد کے لئے مستحب ہے کہ وہ قربانی کرے اور یہ اس کی طرف سے نفلی ہوگی۔

پھر جمہور کے نزدیک شکار کا بدلہ اور جاندار کی ایذا رسانی کا فدیہ ادا کرنے میں مفرد، قارن اور متمتع سب برابر ہیں[3]، دیکھئے: ''دم''، ''ہدی''، ''کفارہ''، ''قران''، ''تمتع'' کی اصطلاحات۔

(۱) الہدایہ ۱/ ۱۵۴، الدسوقی ۲/ ۴۸، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۳، المغنی ۳/ ۴۶۵۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۱۹۶۔

(۳) الدسوقی ۲/ ۴۹، نہایۃ المحتاج ۳/ ۳۱۵، المغنی ۳/ ۴۶۵، ۴۶۷، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۲۰۵، المجموع ۷/ ۳۳۷۔

إفراز

تعریف:

۱- إفراز کا معنی لغت میں تنحیۃ ہے، یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے الگ اور ممتاز کرنا ہے [1]، اور فقہاء بھی اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

متعلقہ الفاظ:

الف- عزل:

۲- عزل إفراز سے اس بات میں مختلف ہے کہ إفراز اصل کے کسی جزء کا ہوتا ہے یا ایسی چیز کا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ شدت اختلاط میں جزء کی طرح ہو اور عزل کا معنی الگ کرنا ہے۔ اور علاحدہ کی گئی چیز کبھی اس چیز کا جزء ہوتی ہے جس سے اس کو الگ کیا گیا ہے اور کبھی جزء نہیں ہوتی بلکہ کبھی اس سے خارج ہوتی ہے، مثلاً بیوی سے عزل کرنا [2]۔

ب- قسمۃ:

۳- تقسیم کبھی علاحدہ کر کے ہوتی ہے [3] اور کبھی اس کا مقصد حصوں کو بیان کرنا ہوتا ہے، علاحدہ کرنا نہیں، جیسا کہ مہایاۃ یعنی منافع کی تقسیم میں ہوتا ہے۔

اجمالی حکم:

۴- إفراز کا تعلق اعیان سے ہوتا ہے، منافع سے نہیں۔ اسی بنا پر فقہاء نے جب تقسیم کے اقسام بیان کئے تو فرمایا کہ تقسیم یا تو اعیان کی ہوگی یا منافع کی اور منافع کی تقسیم کا نام انہوں نے "مہایاۃ" رکھا۔

اور اعیان کی تقسیم کے بارے میں انہوں نے فرمایا کہ یا تو وہ تقسیم إفراز ہوگی یا تقسیم تعدیل ہوگی، اور فقہاء تقسیم إفراز سے مراد وہ تقسیم لیتے ہیں جس میں قیمت لگانے اور لوٹانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے [1]۔

اور تقسیم کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ بیع ہے اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ علاحدہ کرنا ہے، اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ وہ بعض حصوں کا بعض سے علاحدہ کرنا اور ان کا تبادلہ کرنا ہے [2]، جیسا کہ فقہاء نے اسے "کتاب القسمہ" کے شروع میں بیان فرمایا ہے اور جب تقسیم اپنی حقیقت کے لحاظ سے علاحدہ کرنے سے خالی نہیں ہوتی تو یہ علاحدہ کرنا ان لوگوں کے نزدیک حق شفعہ کو ساقط کردیتا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ پڑوس کی وجہ سے حق شفعہ ثابت نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فقہاء نے اسے "کتاب الشفعہ" میں بیان کیا ہے۔

۵- إفراز ان عقود میں واجب ہے جن کے لازم ہونے یا مکمل ہونے کے لئے قبضہ شرط ہے اور وہ وقف، ہبہ، رہن اور قرض ہیں، جب کہ مشترک چیز میں ان کا وقوع ہو، اس سلسلہ میں اختلاف اور تفصیل ہے جو فقہی کتابوں کے متعلقہ ابواب میں ملے گی [3]۔

---

(۱) المصباح المنیر، تاج العروس۔
(۲) لسان العرب: مادہ (فرز) اور مادہ (عزل)۔
(۳) المصباح المنیر: مادہ (قسم)۔

(۱) أسنی المطالب ۴/ ۳۳۱۔
(۲) بدائع الصنائع ۹/ ۴۱۱۲ طبع الإمام، المغنی ۹/ ۱۱۴، ۱۱۷۔
(۳) الہدایۃ بشرح فتح القدیر ۵/ ۴۰ طبع بولاق ۱۳۱۶ھ، حاشیہ ابن عابدین

۶- اس عین کالوٹانا واجب ہے جس پر دوسرے کا حق نکل آیا ہو، اور جو دوسری عین کے ساتھ مخلوط ہو، بشرطیکہ اس کا علاحدہ کرنا ممکن ہو اور اگر اس کا علاحدہ کرنا ممکن نہ ہو تو اس کے بدل کالوٹانا واجب ہے، جیسا کہ اگر کسی نے کوئی چیز غصب کی اور اسے ایسی چیز کے ساتھ ملادیا جس سے اسے علاحدہ کرنا ممکن ہو تو اسے علاحدہ کرنا اور جس سے غصب کیا ہے اسے لوٹانا واجب ہے[1]۔ جیسا کہ فقہاء نے اسے "کتاب الاستحقاق" اور "کتاب الغصب" میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔

۷- وہ تبرعات جن کا مقصد اللہ تعالی سے ثواب حاصل کرنا ہے اور جن میں تملیک اللہ تعالی کے لئے ہوتی ہے، مثلاً زکاۃ، تو ان میں علاحدہ کرنا قبضہ کے قائم مقام ہوجاتا ہے[2]، پس اگر اس پر زکاۃ واجب ہوئی اور اس نے مقدار واجب زکاۃ کو علاحدہ کردیا اور زکاۃ کی وہ علاحدہ کی ہوئی مقدار اس کی کسی کوتاہی کے بغیر ہلاک ہوگئی تو اس پر نئے سرے سے اس کا نکالنا لازم نہ ہوگا[3]۔ اس سلسلہ میں کچھ اختلاف اور تفصیل ہے جو "باب الزکاۃ" میں مذکور ہے۔

= ۳/ ۳۶۱، ۴/ ۱۷۳ طبع اول بولاق، تکملہ حاشیہ ابن عابدین ۸/ ۳۶۲، بدائع الصنائع ۳/ ۱۴۳ طبع اول الجمالیہ، کفایۃ الطالب ۲/ ۲۰۳ طبع مصطفی البابی الحلبی، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۱۰۱ طبع مصطفی محمد ۱۳۷۳ھ روضۃ الطالبین ۵/ ۲۳۲ طبع المکتب الإسلامی، الأم ۳/ ۲۷۴ طبع بولاق ۱۳۲۶ھ مغنی المحتاج ۲/ ۱۲۸، ۲۰۱ طبع مصطفی البابی الحلبی ۱۹۵۸ء، کشاف القناع ۴/ ۲۵۳، ۲۵۷، ۳/ ۲۷۴ طبع مطبعۃ انصار السنۃ المحمدیہ ۱۳۶۶ھ المغنی ۵/ ۵۸۶، ۶۴۷ طبع سوم المنار۔

(۱) المغنی ۵/ ۲۶۵۔

(۲) مصنف عبد الرزاق ۴/ ۱۴۳، ۱۴۴، الآثار لابی یوسف رص ۹۲، الآثار لمحمد بن الحسن رص ۵۸، مصنف ابن ابی شیبہ ۱/ ۲۷۳، اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلی رص ۵۰، المحلی ۹/ ۱۲۶، المغنی ۵/ ۵۹۳۔

(۳) مواہب الجلیل ۲/ ۳۶۳ طبع النجاح لیبیا۔

إفساد

تعریف:

۱- إفساد لغت میں اصلاح کی ضد ہے، اور وہ کسی چیز کو فاسد کرنا اور اس چیز کو جس حال پر ہونا چاہئے اس سے نکال دینا ہے۔

اور شریعت کی اصطلاح میں کسی چیز کو فاسد بنانا ہے، خواہ وہ پہلے صحیح ہو، پھر بعد میں اس پر فساد طاری ہوجائے (جیسا کہ حج صحیح ہو، پھر اس پر کوئی ایسی چیز طاری ہو جو اسے فاسد کردے) یا عقد کے ساتھ ہی فساد پایا جائے مثلاً قبضہ کرنے سے قبل غلہ کی بیع۔

اور حنفیہ نے افساد اور ابطال کے درمیان فرق کیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فاسد اور باطل کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے مشروع ہو، اپنے وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو، اور باطل وہ ہے جو اصل اور وصف دونوں اعتبار سے غیر مشروع ہو[1]، لیکن حنفیہ کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک افساد اور ابطال کا ایک ہی معنی ہے، اور حنفیہ نے عبادات میں ان کی موافقت کی ہے، اور بعض مذاہب نے بعض ابواب مثلاً حج اور خلع میں باطل اور فاسد کے درمیان فرق کیا ہے۔

(۱) لسان العرب مادہ (فسد)، مفردات الراغب الاصفہانی، الکلیات لابی البقاء، اسی مادہ میں، حاشیہ ابن عابدین ۴/ ۹۹-۱۰۰، القواعد للزرکشی ۳/ ۷ طبع الاوقاف کویت۔

متعلقہ الفاظ:

الف - اتلاف:

۲ - اتلاف کا معنی لغت میں ہلاک کرنا ہے۔ کہا جاتا ہے: "أتلف الشيء" جب کوئی کسی چیز کو ہلاک اور فنا کردے۔ شریعت (کی اصطلاح) میں بھی وہ اسی معنی میں آتا ہے۔ کاسانی لکھتے ہیں: کسی شی کا تلف کرنا اسے اس حالت سے نکال دینا ہے جس میں عادتاً اس سے منفعت مطلوب حاصل کی جاسکے (۱)۔

لہذا افساد اتلاف سے عام ہے، چنانچہ حسی امور میں یہ دونوں جمع ہوجاتے ہیں اور قولی تصرفات میں صرف افساد پایا جاتا ہے۔

ب - الغاء:

۳ - الغاء کا ایک معنی حکم پر عمل کو باطل کرنا اور اسے ساقط کرنا ہے، اور حضرت ابن عباسؓ نے مکرہ کی طلاق کو لغو قرار دیا، یعنی اسے باطل اور ساقط کیا، اور علمائے اصول الغاء کو علت کی تقسیم کی بحث میں حکم میں وصف کے اثر نہ کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور "مناسب ملغی" کا ان کے یہاں یہی مفہوم ہے، اسی طرح وہ الغاء کو اہلیت نہ رکھنے والے آدمی کے تصرف کے اثر کو ختم کرنے کے معنی میں استعمال کرتے ہیں (۲)۔

ج - توقف:

۴ - عقد موقوف، نافذ کی ضد ہے اور یہ وہ عقد ہے جس کا نفاذ اس کے مالک کی اجازت پر موقوف ہو، مثلاً فضولی کی بیع کہ وہ اس معنی کے اعتبار سے فی الجملہ جائز ہوتی ہے بخلاف فاسد کے کہ وہ ناجائز ہوتی ہے (۱)۔

شرعی حکم:

۵ - یہ بات شرعاً ثابت شدہ ہے کہ عبادت فراغت کے بعد صحیح ہوتی ہے، اب اس کو فاسد نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ واقع ہونے والی چیز کو ختم کرنا محال ہے **الا** یہ کہ ایسے اسباب پائے جائیں جن کے مفسد ہونے پر شرعی **دلیل** موجود ہو، مثلاً مرتد ہونا کہ ارتداد اعمال صالحہ اور عبادتوں کو فاسد کردیتا ہے، جیسا کہ اسلام قبول کرنا پہلے کی معصیتوں کو اور ہجرت سابقہ گناہوں کو ختم کردیتی ہے۔ اسی طرح توبہ اور حج مقبول سابقہ گناہوں کو ختم کردیتے ہیں، جہاں تک عبادت شروع کرنے کے بعد اور اس سے فارغ ہونے سے قبل کا تعلق ہے تو فرض عبادت میں مشغول ہوجانے کے بعد بغیر کسی شرعی عذر کے اس کا فاسد کرنا حرام ہے، اور حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک نفل کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلَا تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ" (۲) (اور اپنے اعمال کو برباد مت کرو)۔

اسی بنا پر اس کا اعادہ واجب ہے، لیکن شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک نفل شروع کرنے کے بعد اس کا فاسد کرنا مکروہ ہے، اور اگر نفل مطلق کو فاسد کردے تو اس کا اعادہ واجب نہیں ہے، سوائے حج اور عمرہ کے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی ان دونوں کا فاسد کرنا حرام ہے، اور امام احمد سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ یہ دونوں بھی تمام نفلی عبادتوں کی طرح ہیں۔

لیکن وہ تصرفات جو لازم ہیں ان کو نفاذ کے بعد فاسد نہیں کیا جاسکتا، البتہ عاقدین کی رضامندی سے فسخ کرنا جائز ہے جیسا کہ

---

(۱) القاموس المحیط: مادہ (تلف)، البدائع ۷/ ۱۶۴ طبع اول۔

(۲) المصباح المنیر: مادہ (لغو)، کشاف اصطلاحات الفنون ۳/ ۱۲۶۳، ۵/ ۳۱۱۔

(۱) المصباح المنیر: مادہ (وقف)، بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۵ طبع دار الکتاب العربی۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۳۔

اقالہ میں ہوتا ہے، اور وہ عقود جو فریقین کی طرف سے لازم نہیں ہیں ان کو دونوں میں سے ہر ایک جب چاہے فاسد کرسکتا ہے، لیکن وہ تصرفات جو کسی ایک فریق کی طرف سے لازم ہوں تو جس فریق کے حق میں وہ لازم ہوں اس کی طرف سے اس کو فاسد کرنا جائز نہیں، اور دوسرے کے لئے جائز ہے[1]۔ اور اس سلسلہ میں تفصیل ہے جس کے لئے ان عقود وتصرفات کی طرف رجوع کیا جائے۔

عبادات پر فاسد کرنے کا اثر:

٦ - جو شخص کسی فرض عین یا فرض کفایہ عبادت کو شروع کرے مثلاً نماز اور روزہ تو جائز طریقے پر اس کے تمام ارکان وشرائط کے ساتھ اس کو ادا کرنا واجب ہے، تاکہ ذمہ بری ہوجائے، پس اگر وہ اسے فاسد کردے تو وقت کے اندر اس کا ادا کرنا اس پر واجب ہے اور وقت گذرنے کے بعد اس پر اس کو مکمل ادا کرنا ضروری ہے، جیسا کہ اگر کسی مسافر نے کسی مقیم کے پیچھے نماز پڑھی پھر اس نے اپنی نماز فاسد کردی تو اس پر اس کی مکمل قضا (یعنی چار رکعت والی نماز میں چار رکعت) واجب ہے، اس لئے کہ فساد کے بعد ذمہ بری نہ ہوگا، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، جیسا کہ فاسد نماز کو فی الجملہ مکمل کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے کہ فاسد عبادات صحیح عبادتوں کے ساتھ لاحق نہیں ہوسکتیں، سوائے حج وعمرہ کے کہ وہ ان دونوں کے فاسد ہوجانے کی صورت میں بھی ان کو مکمل کرے گا اور اس پر قضا واجب ہوگی، اور یہ دوسری تمام عبادتوں کے خلاف ہیں، اس لئے کہ فاسد عبادت کا حکم ختم ہوجاتا ہے اور اس کی کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہتی ہے[2]۔

اور جس نفلی عبادت کو شروع کیا اس کا پورا کرنا واجب ہے اور اگر اسے فاسد کردے تو اس کی قضا واجب ہے، اور یہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس نفل کا پورا کرنا مستحب ہے جسے شروع کیا ہے، اسی طرح ان نوافل کی قضا مستحب ہے جنہیں شروع کرنے کے بعد فاسد کردیا ہو، اور یہ حج وعمرہ کے علاوہ دیگر نوافل میں ہے، اس لئے کہ حج وعمرہ کے شروع کرنے کے بعد ان کا مکمل کرنا واجب ہے۔

اور اگر اس کی طرف سے ان دونوں کو فاسد کرنے والا کوئی عمل پایا گیا تو اس صورت میں اس پر ان دونوں کی قضا واجب ہے، ساتھ ہی وہ جزاء بھی جو اس کے ذمہ میں لازم ہے[1]، جیسا کہ پہلے گذرا، اس کی تفصیل "احرام" اور "حج" میں دیکھی جائے۔

روزے کو فاسد کرنا:

٧ - علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ جس نے دن میں قصداً جماع کیا یا منی خارج کی یا قصداً کھایا پیا جب کہ اسے روزہ یاد تھا تو اس نے اپنے روزے کو فاسد کردیا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "فَالْآنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ، وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ"[2] (پس اب تم ان کے ساتھ مباشرت کرو اور اللہ نے تمہارے لئے جو لکھ دیا ہے اسے تلاش کرو اور کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ

---

(١) الفروق للقرافی ۲/ ۲۷-۲۸، تہذیب الفروق ۲/ ۳۲، الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۷۸ طبع العامریہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۸۰، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۲، ۳/ ۲۹۹، الإنصاف ۱۰/ ۳۳۸ طبع أنصار السنہ۔

(٢) الحطاب ۲/ ۹۰ طبع النجاح، المجموع ۶/ ۳۹۳ طبع المنیریہ، المنثور فی القواعد =

= ۳/ ۱۸-۱۹-۲۰، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۱۰۶۔

(١) البدائع ۱/ ۲۸۷، حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۴۶۳، الشرح الصغیر ۱/ ۴۰۸، منتہی الإرادات ۱/ ۴۶۱، المہذب ۱/ ۱۹۵۔

(٢) سورۂ بقرہ/ ۱۸۷۔

صبح کی سفید دھاری سیاہ دھاری سے تمہارے لئے واضح ہوجائے)۔

اور روزے کو فاسد کرنے والی دوسری چیزوں کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کھانا اور پانی کے داخل ہونے والے راستے کے علاوہ کسی اور راستے اور ذریعہ سے پیٹ تک پہنچ جائے، مثلاً حقنہ کے ذریعہ اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اعضاء کے باطن تک پہونچ جائے، مگر پیٹ تک نہ پہونچے مثلاً یہ کہ دماغ تک پہنچے اور معدے تک نہ پہنچے، اور اس سلسلہ میں علماء کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ غذا کے طور پر استعمال کی جانے والی چیز کو غذا کے طور پر استعمال نہ کی جانے والی چیز پر قیاس کیا گیا ہے، تو جن حضرات نے سمجھا کہ روزے کا مقصد کوئی معقول معنی ہے تو انہوں نے غذا کے طور پر استعمال کی جانے والی چیز کو غذا کے طور پر استعمال نہ کی جانے والی چیز کے ساتھ لاحق نہیں کیا، اور جن لوگوں نے یہ دیکھا کہ یہ عبادت غیر معقول (یعنی عقل کے ذریعہ سمجھ میں آنے والی نہیں ہے) اور اس کا مقصد محض ان چیزوں سے باز رہنا ہے جو پیٹ میں پہنچنے والی ہیں تو انہوں نے غذا کے طور پر استعمال کی جانے والی چیز اور دوسری چیز کو برابر قرار دیا، دیکھئے: "احتقان" اور "صوم" کی اصطلاح۔

۸ - اور فقہاء کا پچھنا لگانے اور قے میں اختلاف ہے، پچھنا لگانے کے بارے میں امام احمد، داؤد، اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ کی رائے یہ ہے کہ وہ روزہ کو فاسد کردیتا ہے، اور مالکیہ اور شافعیہ کے یہاں مکروہ ہے، اور حنفیہ کا قول یہ ہے کہ یہ روزہ کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

اور اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں منقول آثار میں تعارض ہے، اور قے کے بارے میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ جسے قے ہوجائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا، اور جس نے قصداً قے کرنے کی کوشش کی اور اسے قے ہوگئی تو یہ اس کے روزے کو فاسد کردے گی [1]۔ اور اس مسئلہ میں تفصیل اور اختلاف ہے جس کے لئے (صوم) اور (قے) کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

عبادت کو فاسد کرنے کی نیت:

۹ - فاسد کرنے کی نیت کا اثر علماء کے نزدیک صحیح اور باطل ہونے کے لحاظ سے عبادات، اعمال اور حالات کے اختلاف سے الگ الگ ہوتا ہے۔

پس اگر ایمان کو فاسد کرنے یا اسے ختم کرنے کی نیت کرے تو فوراً مرتد ہوجائے گا، العیاذ باللہ! اور اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد اسے فاسد کرنے کی نیت کرے تو نماز باطل نہ ہوگی، اسی طرح تمام عبادات اور اگر نماز کے درمیان اسے ختم کرنے کی نیت کرے تو بغیر کسی اختلاف کے نماز باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ نماز ایمان کے مشابہ ہے اور اگر کوئی مسافر اقامت کے ذریعہ سفر ختم کرنے کی نیت کرے تو وہ مقیم ہوجائے گا، اور اگر روزے کے دن میں کھانے یا جماع کرنے کے ذریعہ روزے کو ختم کرنے کی نیت کی تو جب تک وہ کھانہ لے اور جماع نہ کرلے اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔

اور اگر حج یا عمرہ کو ختم کرنے کی نیت کی تو یہ دونوں باطل نہ ہوں گے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ حج یا عمرہ کرنے والا ان دونوں کو فاسد کردینے سے بھی ان سے نہیں نکلتا ہے، لہذا فاسد یا باطل کرنے کی نیت سے بدرجۂ اولی نہیں نکلے گا۔ اس کی تفصیل کے لئے "نیت" کی اصطلاح اور ان عبادات کے محل کی طرف رجوع کیا جائے [2]۔

---

(۱) الوجیز ۱/۱۰۰، الاختیار ۱/۱۳۱، الکافی ۱/۳۴۱، جواہر الاکلیل ۱/۱۵۲، کشاف القناع ۲/۳۱۷ طبع النصر الحدیثہ، منتہی الارادات ۱/۴۶۱، المہذب ۱/۱۹۵۔

(۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم رص ۲۰ طبع الحسینیہ، الاشباہ والنظائر للسیوطی رص ۳۴، الفروق للقرافی ۱/۲۰۳ طبع المعرفہ، تہذیب الفروق بہامشہ ۱/۲۰۱۔

عقد کے فاسد کرنے میں فاسد شرائط کا اثر:

۱۰- فاسد شرائط کے ذریعہ عقد کو فاسد کرنے کا مدار اس کے سبب پر ہے، یعنی دھوکہ یا سود یا ملک میں نقص یا کسی امر ممنوع کی شرط لگانا یا کسی ایسی چیز کی شرط لگانا جو عقد کے تقاضے کے خلاف ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کی منفعت ہو۔

اور ان شرائط کے ساتھ عقود کے متصل ہونے کی صورت میں ان کی دو قسمیں ہیں:

اول: وہ عقود جو ان شرائط کے ملنے سے فاسد ہوجاتے ہیں۔

دوم: وہ عقود جو صحیح رہتے ہیں اور شرط ساقط ہوجاتی ہے، اس پر چاروں مذاہب کا اتفاق ہے، البتہ شرائط سے پیدا ہونے والے اثر کے سلسلہ میں مذاہب کا اختلاف ہے۔

پس حنفیہ کے نزدیک ہر وہ تصرف جس میں ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ مقصود نہ ہو وہ فاسد شرائط کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا ہے، اور اس کے علاوہ دیگر تصرفات پر فساد طاری ہوتا ہے، جو تصرف فاسد شرائط سے فاسد ہوجاتا ہے اس کی مثال بیع، تقسیم اور اجارہ ہے اور جو فاسد نہیں ہوتا اس کی مثال نکاح قرض، ہبہ، وقف اور وصیت ہے۔

اسی طرح شافعیہ کے نزدیک عقد فی الجملہ شرط سے فاسد ہوجاتا ہے، اور مالکیہ کے نزدیک کسی ممنوع چیز کی شرط لگانا یا ایسے امر کی شرط لگانا جو غرر فاحش (کھلے ہوئے دھوکہ) کا سبب ہو عقد کو فاسد کردے گا، پس امر ممنوع جیسے اگر کوئی شخص کوئی گھر خریدے اور شرط لگادے کہ اس کو فساد کے لئے جمع ہونے کی جگہ بنائے گا تو یہ شرط حرام اور بیع فاسد ہوگی اور غرر فاحش کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی گھر فروخت کرے اور یہ شرط لگادے کہ اس گھر کی قیمت اتنی ہوگی کہ اس کی زندگی بھر کے نفقہ کے لئے کافی ہوجائے، کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اس کی زندگی بھر کا نفقہ کتنا ہوگا اور نہ یہ معلوم ہے کہ کب تک زندہ رہے گا۔

اور حنابلہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور فرمایا کہ یہ حرام شرطیں یا وہ شرطیں جو غرر فاحش کا سبب ہوں ان سے عقد فاسد نہیں ہوگا، بلکہ وہ شرطیں لغو ہوجائیں گی اور عقد صحیح ہوگا، لیکن وہ شرطیں جو عقد کو فاسد کردیتی ہیں وہ ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگانا ہے، یا ایک بیع میں دو شرطیں لگانا ہے یا کوئی ایسی شرط لگانا ہے جو عقد کے مقصد کے خلاف ہو، مثلاً اگر عاقدین میں کوئی ایک دوسرے پر بیع کی شرط کی حیثیت سے دوسرے عقد کی شرط لگائے، مثلاً وہ یوں کہے کہ میں نے اس گھر کو تیرے ہاتھ اس شرط پر بیچا کہ تم میرے ہاتھ اس گھوڑے کو فروخت کردو، تو یہ ایک عقد میں دوسرے عقد کی شرط لگانا ہے، اور مثلاً اگر فروخت کنندہ خریدار پر یہ شرط لگائے کہ وہ مبیع کو فروخت نہ کرے، اسی طرح اگر یہ شرط لگائے کہ فروخت کی گئی باندی حاملہ نہ ہو یا کسی متعین وقت میں وہ بچہ جنے تو یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے مقصد کے خلاف ہے[۱]۔

نکاح کو فاسد کرنا:

۱۱- نکاح صحیح طور پر پائے جانے کے بعد فاسد ہوجائے، تو اگر فساد دخول کے بعد ہو تو مہر کے بارے میں عورت کا حق بالاتفاق ساقط نہ ہوگا، اور اگر دخول سے قبل ہو تو نصف مہر کے بارے میں عورت کا حق ساقط نہ ہوگا جب کہ یہ فاسد کرنا شوہر کی طرف سے ہو مثلاً اس کا مرتد ہونا[۲]۔

لیکن اگر إفساد نکاح عورت کی طرف سے ہو تو نہ اس کو مہر ملے گا،

---

(۱) بدائع الصنائع ۵/۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳ طبع دار الکتاب، حاشیہ ابن عابدین ۴/۱۰۷ طبع بولاق، بدایۃ المجتہد ۲/۱۷۳، الدسوقی ۳/۵۷-۵۸، ۶۵، مغنی المحتاج ۲/۳۳-۳۴، ۱۱۵، ۲۱۲، ۳۶۹-۳۷۰، کشاف القناع ۳/۱۵۵، ۱۵۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/۱۱۳، منہاج الطالبین بہامش قلیوبی وعمیرہ ۳/۲۸۶، المغنی ۶/۹، ۶۳، ۵۲۷۔

نہ نفقہ، اس لئے کہ جس نکاح سے اس کا مہر واجب ہوتا ہے اس کو اس نے خود فاسد کردیا ہے، اس کی تفصیل کے لئے ''نکاح'' اور ''رضاع'' کی اصطلاح دیکھی جائے۔

زوجین کے درمیان وراثت کے جاری ہونے میں افساد کا اثر:

۱۲ - اگر طلاق کے بغیر نکاح کو فاسد کرنے کی وجہ سے زوجین کے درمیان تفریق ہو تو ان میں سے ایک کی موت کے وقت دوسرا اس کا وارث نہ ہوگا، لیکن اگر طلاق کی وجہ سے فرقت واقع ہو تو بعض حالات میں اس میں وراثت جاری ہوگی، مثلاً اگر کسی شخص نے مرض الموت میں بیوی کو وارث بنانے سے فرار اختیار کرتے ہوئے طلاق دی[۱] (تو اگر مطلقہ کی عدت میں اس کی موت واقع ہوئی تو وہ وارث ہوگی)۔

شوہر کے خلاف بیوی کو بگاڑنا:

۱۳ - شوہر کے خلاف بیوی کو بگاڑنا حرام ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے: "من خبّب زوجة امرئ أو مملوكه فليس منا"[۲] (جس شخص نے کسی آدمی کی بیوی یا اس کے غلام کو بگاڑا وہ ہم میں سے نہیں ہے)۔

تو جس شخص نے کسی آدمی کی بیوی کو بگاڑا یعنی اسے طلاق طلب کرنے پر ابھارا یا اس کا سبب بنا تو وہ کبیرہ گناہوں کے دروازوں میں سے ایک بڑے دروازے پر پہنچ گیا، اور فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس پر تنگی کی جائے گی اور زجر وتوبیخ کی جائے گی یہاں تک کہ مالکیہ نے فرمایا کہ جس عورت کو کسی نے بگاڑا اور بہکایا ہے، بگاڑنے والے کے مقصد کے خلاف اس کے ساتھ معاملہ کرتے ہوئے وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لئے حرام ہوگی تاکہ لوگ اسے بیویوں کے بگاڑنے کا ذریعہ نہ بنالیں[۱]، دیکھئے: ''تخبیب'' کی اصطلاح۔

مسلمانوں کے درمیان فساد پیدا کرنا:

۱۴ - مسلمانوں کو لڑانا اور ان کے آپس کے تعلقات کو بگاڑنا حرام ہے، اس کی دو وجہیں ہیں:

اول: مسلمانوں کے اتحاد کو برقرار رکھنا۔

دوم: ان کے احترام کی رعایت کرنا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا"[۲] (اور مضبوط پکڑے رہو اللہ تعالیٰ کی رسّی کو اس طور پر کہ باہم سب متفق بھی رہو اور باہم نااتفاقی مت کرو)۔ اور اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک دن کعبہ کو دیکھا اور فرمایا: "ما أعظمك وأعظم حرمتك، والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك"[۳] (تو کیا ہی عظمت والا ہے اور تیری حرمت کتنی بڑی ہے، لیکن مومن اللہ کے نزدیک تجھ سے زیادہ حرمت والا ہے)۔

اسی بناپر آپس کے تعلقات کی اصلاح افضل ترین عبادت ہے اور آپس کے تعلقات کو بگاڑنا سب سے بڑا کبیرہ گناہ ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلى، قال: إصلاح

---

(۱) القوانین الفقہیہ رص ۱۴۰، الاختیار ۳/ ۱۰۴، المغنی ۶/ ۵۳۴، حاشیہ ابن عابدین ۲/ ۵۰۳، قلیوبی وعمیرہ ۳/ ۲۸۵،۸۴،۹۔

(۲) حدیث: "من خبّب..." کی روایت ابوداؤد نے کی ہے اور اس سے سکوت اختیار کیا ہے اور منذری نے نسائی کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے (عون المعبود ۴/ ۵۰۸ طبع الہند)۔

(۱) فتح العلی المالک ۱/ ۳۳۹، عون المعبود فی شرح سنن ابی داؤد ۶/ ۱۲۳۔

(۲) سورۂ آل عمران/ ۱۰۳۔

(۳) حضرت ابن عمرؓ کا یہ اثر کہ ''انہوں نے ایک دن کعبہ کی طرف دیکھا'' اس کی روایت ترمذی نے کی ہے اور فرمایا کہ یہ حدیث حسن غریب ہے (تحفۃ الاحوذی ۶/ ۱۸۱ شائع کردہ السلفیہ)۔

ذات بین، فإن فساد ذات البین هي الحالقة"[۱] (کیا میں تمہیں ایسی چیز نہ بتادوں جو درجہ کے لحاظ سے روزہ، نماز اور صدقہ سے افضل ہے؟ صحابہ نے فرمایا: ضرور۔ آپ ﷺ نے فرمایا: آپس کے تعلقات کو درست کرنا، اس لئے کہ آپس کے تعلقات کا بگاڑنا (دین کو) مونڈنے والی چیز ہے)۔

اسی بناپر رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کی پوشیدہ باتوں کی تلاش سے منع فرمایا ہے اور غیبت، چغلی، بدگمانی اور ایک دوسرے سے بغض وحسد رکھنے سے اور ہر ایسے عمل سے منع فرمایا جو مسلمانوں کے درمیان اختلاف اور لڑائی کا سبب بنے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: "لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا، وکونوا عباد اللّٰه اخوانا، ولا یحل لمسلم أن یهجر أخاه فوق ثلاثة أیام"[۲] (نہ ایک دوسرے سے بغض رکھو، نہ حسد کرو، نہ ایک دوسرے سے قطع تعلق کرو اور اللہ کے بندو! بھائی بھائی بن کر رہو اور کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے بھائی سے تین دنوں سے زیادہ قطع تعلق کرے)۔

جہاں تک ڈاکہ زنی، لوٹ مار، آبرو ریزی اور قتل وغارت کے ذریعہ زمین میں فساد برپا کرنے کا تعلق ہے تو وہ حرام ہے اور اس کی سزا کی صراحت اللہ تعالی کے اس قول میں ہے: "إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُّقَتَّلُوْا أَوْ يُصَلَّبُوْا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيْهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ"[۱] (جو لوگ اللہ تعالی سے اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں ان کو یہی سزا ہے کہ قتل کئے جائیں یا سولی دئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے کاٹ دئے جائیں یا زمین پر سے نکال دئے جائیں)، اور اس کی تفصیل "حرابہ" کی اصطلاح میں ہے۔

اسی طرح شارع نے فساد کرانے کی تمام اقسام سے منع فرمایا ہے، مثلاً معصیتوں کا ارتکاب، فواحش کی اشاعت اور ہر ایسا عمل جس میں مسلمانوں کا ضرر ہو، اللہ تعالی نے فرمایا: "اَلَّذِيْنَ يَنْقُضُوْنَ عَهْدَ اللّٰهِ مِنْ بَعْدِ مِيْثَاقِهِ وَيَقْطَعُوْنَ مَا أَمَرَ اللّٰهُ بِهِ أَنْ يُّوْصَلَ وَيُفْسِدُوْنَ فِي الْأَرْضِ أُولٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُوْنَ"[۲] (جو کہ توڑتے رہتے ہیں اس معاہدہ کو جو اللہ تعالی سے کرچکے تھے اس کے استحکام کے بعد اور قطع کرتے رہتے ہیں ان تعلقات کو کہ حکم دیا ہے اللہ تعالی نے ان کو وابستہ رکھنے کا اور فساد کرتے ہیں زمین میں، بس یہ لوگ ہیں پورے خسارہ میں پڑنے والے)۔

(۱) حدیث: "ألا أخبرکم ..." کی روایت ترمذی اور ابوداؤد نے کی ہے اور ابن حبان نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ترمذی نے کہا: یہ حدیث صحیح ہے (سنن الترمذی ۴ر ۶۶۳ - ۶۶۴ طبع استنبول، سنن ابی داؤد ۵/ ۲۱۸ طبع استنبول، موارد الظمآن رص ۴۸۶، شرح السنہ للبغوی ۱۱۶/۱۳ شائع کردہ المکتب الاسلامی۔

(۲) حدیث: "لا تباغضوا ولا تحاسدوا..." کی روایت بخاری اور مسلم نے حضرت انس بن مالکؓ سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۱۰/ ۴۸۱ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۴ر ۱۹۸۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) سورۂ مائدہ/ ۳۳۔

(۲) سورۂ بقرہ/ ۲۷۔

إفشاء السرّ

تعریف:

۱-لغت میں افشاء کا معنی اظہار ہے۔ "أفشا السرّ" اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ کوئی شخص راز کو ظاہر کردے۔

اور سرّ (راز) وہ ہے جسے چھپایا جائے اور إسرار (چھپانا) اعلان کے خلاف ہے [۱]۔

اور اصطلاحی معنی لغوی معنی ہی کی طرح ہے۔

متعلقہ الفاظ:

الف-إشاعت:

۲-إشاعۃ الخبر کا معنی خبر کو ظاہر کرنا اور اسے پھیلانا ہے اور شیوع کا معنی ظاہر ہونا ہے [۲]۔

ب-کتمان:

۳-کتمان کے معنی چھپانے کے ہیں، کہا جاتا ہے: "کتمت زید الحدیث" یعنی میں نے زید سے بات چھپائی، لہذا وہ افشاء کی ضد ہے [۳]۔

(۱) المصباح، لسان العرب، تاج العروس: مادہ (فشو)۔
(۲) المصباح، لسان العرب۔
(۳) المصباح، لسان العرب۔

ج-تجسس:

۴-اس کا معنی خبروں کی تفتیش کرنا ہے اور اسی سے جاسوس ہے، اس لئے کہ وہ خبروں کو تلاش کرتا ہے اور پوشیدہ امور کی تحقیق کرتا ہے اور اس کا استعمال عام طور پر شر میں ہوتا ہے [۱]، پس تجسس راز کے حاصل کرنے کی کوشش کرنا ہے۔

د-تحسس:

۵-یہ دوسرے کی بات کی طرف کان لگانا ہے اور یہ ممنوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "ولا تجسّسوا ولا تحسّسوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، وکونوا عباد اللہ إخوانا" [۲] (نہ لوگوں کے عیوب تلاش کرو، نہ ان کی بات کی طرف کان لگاؤ، نہ ایک دوسرے سے حسد کرو، نہ ایک دوسرے سے بغض رکھو، نہ ایک دوسرے سے قطع تعلق کرو، اور اللہ کے بندو! بھائی بھائی بن کر رہو)۔ اور تحسس اگر لوگوں کی بری خبروں کی تشہیر کے لئے ہو تو وہ راز فاش کرنے کی طرح حرام ہے اور تحسس کبھی خیر کی اشاعت کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ" [۳] (اے میرے بیٹو! جاؤ اور یوسف اور ان کے بھائی کو تلاش کرو)۔

(۱) المصباح، لسان العرب۔
(۲) حدیث: "ولا تجسّسوا ولا تحسّسوا ولا تحاسدوا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۸۱ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۱۹۸۵ طبع الحلبی) نے کی ہے۔
(۳) المصباح، لسان العرب، تاج العروس، تفسیر ابن کثیر ۴/ ۲۳۱، اور آیت سورۂ یوسف کی ہے/ ۸۷۔

اس کا شرعی حکم:

راز کے اقسام:

راز کی تین قسمیں ہیں:

الف-وہ راز جس کے چھپانے کا شریعت نے حکم دیا ہے۔

ب-وہ راز جسے صاحب راز چھپانے کا مطالبہ کرے۔

ج-وہ راز جو چھپائے جانے کے لائق ہو اور ایک ساتھ رہنے یا ہم پیشہ ہونے کی وجہ سے اس کی اطلاع ہو جائے۔

پہلی قسم: وہ راز جس کے چھپانے کا شریعت نے حکم دیا ہے:

٦-بعض امور وہ ہیں کہ کسی دینی یا دنیوی مصلحت کی وجہ سے شریعت اس کے اظہار کو ممنوع قرار دیتی ہے، اس لئے کہ اس کو ظاہر کرنے میں ضرر ہے تو جس راز کو ظاہر کرنا ناجائز ہے ان میں سے وہ باتیں ہیں جو جماع کے وقت زوجین کے درمیان واقع ہوتی ہیں، پس جماع کے وقت مرد اور اس کی بیوی کے درمیان جو کچھ ہوتا ہے یا جماع سے متعلق جو باتیں ہیں ان کا ظاہر کرنا حرام اور ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا فرمان ہے: "إن من شرّ الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثم ينشر سرّها"[1] (بیشک قیامت کے دن اللہ کے نزدیک مرتبے کے لحاظ سے سب سے برا وہ آدمی ہے جو اپنی بیوی سے خلوت میں ملے اور بیوی اس سے ملے، پھر وہ اپنی بیوی کے راز کو ظاہر کردے)۔

اور راز کو ظاہر کرنے سے مراد ان امور کا ذکر کرنا ہے جو میاں بیوی کے درمیان جماع کے وقت پیش آتے ہیں اور اس کی تفصیلات کو بیان کرنا اور عورت کی طرف سے جو قول وعمل سرزد ہو اس کو ذکر کرنا ہے۔

(١) حدیث: "إن من شرّ الناس عند الله ..." کی روایت مسلم (٢/١٠٦٠ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

اور محض جماع کا ذکر تو اگر بلا ضرورت ہو تو مکروہ ہے، اس لئے کہ وہ شرافت کے منافی ہے، چنانچہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت"[1] (جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہئے کہ اچھی بات کہے یا خاموش رہے)۔

اور اگر اس کے ذکر کرنے کی ضرورت پیش آئے اور اس پر کوئی فائدہ مرتب ہو تو وہ مباح ہے، جیسا کہ اگر بیوی اپنے شوہر کے خلاف یہ دعوی کرے کہ وہ عنین ہے یا اس سے اعراض کئے ہوئے ہے یا وہ اس کے خلاف جماع سے عاجزی کا دعوی کرے تو جو کچھ اس نے دعوی کیا ہے اگر وہ صحیح نہ ہو تو پھر اسے ذکر کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے، چنانچہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إني لأفعل ذلك، أنا وهذه ثم نغتسل"[2] (یعنی میں اور یہ دونوں ازدواجی تعلق قائم کرتے ہیں پھر ہم دونوں غسل کرتے ہیں)۔

اور حضرت ابوطلحہؓ سے آپ ﷺ نے فرمایا: "أعرستم الليلة"[3] (کیا تم لوگوں نے رات کو ہم بستری کی ہے)۔

اور اسی طرح جماع کی حالت میں مردوں کی طرف سے جو کچھ پیش آتا ہے اس کو ظاہر کرنا عورت کے لئے بھی جائز نہیں ہے[4]۔

اور راز فاش کرنا ممنوع ہے، اس لئے کہ اس میں ایذاء رسانی ہے

(١) حدیث: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ١٠/٤٤٥ طبع السلفیہ) اور مسلم (١/٦٨ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٢) حدیث: "إني لا أفعل ذلك ..." کی روایت مسلم (١/٢٧٢ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٣) حدیث: "أعرستم الليلة؟ ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ٩/٥٨٧ طبع السلفیہ) اور مسلم (٣/١٦٩٠ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(٤) سبل السلام ٣/١٤٠-١٤١۔

اور راز رکھنے والے پڑوسیوں اور دوستوں وغیرہ کے حق کا لحاظ نہ کرنا ہے، چنانچہ نبی ﷺ نے ارشاد فرمایا: "إذا حدث الرجل الحديث ثم التفت فهي أمانة"[1] (جب آدمی کوئی بات کہے پھر چلا جائے تو وہ بات امانت ہے)۔

اور آپ ﷺ نے فرمایا: "الحديث بينكم أمانة"[2] (تمہارا آپس میں بات چیت کرنا امانت ہے)۔

اور حسن نے فرمایا: "إن من الخيانة أن تحدث بسرّ أخيك"[3] (بیشک یہ بھی خیانت ہے کہ تم اپنے بھائی کے راز کو بیان کردو)۔

دوسری قسم: وہ راز جسے صاحب راز چھپانے کا مطالبہ کرے:

۷- دوسرا شخص تم سے جس بات کو چھپانے کا مطالبہ کرے اور اس پر تمہیں امین بنائے تو اس کا دوسروں کے سامنے چھپانا اور افشاء کرنا ناجائز ہے یہاں تک کہ اس آدمی سے بھی جو صاحب راز کا سب سے خاص دوست ہو، بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ پس راز میں سے کسی بات کا انکشاف نہ کرے خواہ جس نے راز کی بات کہی ہے اور جس سے کہی ہے ان دونوں کے درمیان قطع تعلق اور اختلاف ہوجائے (پھر بھی اظہار نہ کرے)، اس لئے کہ یہ طبیعت کے کمینہ پن اور خبث باطن کی علامت ہے[1]۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ تم چھپانے کا عہدہ اور التزام کرلو لیکن اگر اس کا التزام نہ کرو تو چھپانا واجب نہیں ہے، اور یہ بات حضرت ابن مسعودؓ کی بیوی زینب کی حدیث سے معلوم ہوتی ہے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: "عن زينب امرأة عبدالله قالت: كنت في المسجد، فرأيت النبيﷺ فقال: تصدّقن ولو من حليكنّ وكانت زينب تنفق على عبدالله وأيتام في حجرها، فقالت لعبد الله: سل رسول اللهﷺ: أيجزي عني أن أنفق عليك وعلى أيتامي في حجري من الصدقة؟ فقال: سلي أنت رسول اللهﷺ فانطلقت إلى النبيﷺ فوجدت امرأة من الأنصار على الباب، حاجتها مثل حاجتي، فمرّ علينا بلال فقلنا: سل النبيﷺ، أيجزي عني أن أنفق على زوجي وأيتام لي في حجري وقلنا: لا تخبر بنا، فدخل فسأله، فقال: من هما؟ قال: زينب، قال: أيّ الزيانب؟ قال: امرأة عبدالله، قال: نعم، ولها أجران: أجر القرابة وأجر الصدقة"[2] (حضرت عبداللہ کی بیوی زینب سے روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں مسجد میں تھی، میں نے نبی ﷺ کو دیکھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم عورتیں صدقہ کرو، خواہ اپنے زیورات ہی سے کیوں نہ ہو اور زینب (اپنے شوہر) عبداللہ پر اور اپنی پرورش میں موجود یتیم بچوں پر خرچ کرتی تھیں، چنانچہ انہوں نے عبداللہ سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کرو کہ کیا میرے لئے جائز ہوگا کہ میں تم پر اور اپنے ان یتیم

---

(۱) حدیث: "إذا حدث الرجل الحديث ..." کی روایت ابوداؤد (۱۸۹/۴ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور منذری نے اس کو حسن قرار دیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۳۲۹/۱ طبع المکتبۃ التجاریہ) میں ہے۔

(۲) حدیث: "الحديث بينكم أمانة ..." کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب الصمت میں کی ہے جیسا کہ اتحاف السادہ (۵۰۵/۷ طبع المیمنیہ) میں ہے اور اس کی اسناد ضعیف ہے اس لئے کہ وہ مرسل ہے۔

(۳) حسن کا قول: "إن من الخيانة ..." کی روایت ابن ابی الدنیا نے کی ہے جیسا کہ الاتحاف اور الإحیاء (۱۳۲/۳) میں ہے۔

(۱) الإحیاء ۱۳۲/۳، سبل السلام ۱۹۲/۴ - ۱۹۳۔

(۲) حدیث: "لها أجران أجر القرابة وأجر الصدقة ..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۳۲۸/۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۶۹۵/۲ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

بچوں پر جو میری پرورش میں ہیں صدقہ کا مال خرچ کروں؟ تو حضرت عبداللہ نے فرمایا کہ تم ہی رسول اللہ ﷺ سے دریافت کرلو، میں رسول اللہ ﷺ کے پاس چلی تو میں نے انصار کی ایک خاتون کو دروازہ پر پایا، جس کی ضرورت میری ہی جیسی تھی، پس حضرت بلال ہمارے سامنے سے گذرے تو ہم نے کہا کہ نبی ﷺ سے پوچھو کہ کیا میری طرف سے یہ کافی ہوگا کہ میں اپنے شوہر پر اور اپنے ان یتیم بچوں پر خرچ کروں جو میری پرورش میں ہیں؟ اور ہم نے (ان سے) کہا کہ ہمارے بارے میں (رسول اللہ ﷺ) کو نہ بتانا۔ پس حضرت بلال اندر داخل ہوئے اور رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ نے دریافت فرمایا کہ وہ دونوں کون ہیں؟ انہوں نے کہا کہ زینب، آپ ﷺ نے پوچھا کون سی زینب؟ انہوں نے کہا عبداللہ کی بیوی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں! اور اس کے لئے دو اجر ہیں: ایک رشتہ داری کا اور دوسرے صدقہ کا)۔

قرطبی فرماتے ہیں: (جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں نقل کیا ہے) کہ حضرت بلال کا دونوں عورتوں کا نام بتلا دینا جب کہ ان دونوں نے ان سے پوشیدہ رکھنے کو کہا تھا یہ راز کو فاش کرنا اور امانت کو ظاہر کرنا نہیں ہے، اس کی دو وجہیں ہیں:

اول: یہ کہ ان دونوں خواتین نے حضرت بلالؓ پر اسے لازم نہیں کیا تھا اور انہوں نے سمجھا کہ ان دونوں عورتوں کے خیال میں ان دونوں کو پوشیدہ رکھنے کی کوئی خاص ضرورت نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ انہوں نے اس کی اطلاع نبی ﷺ کے سوال کے جواب میں دی، اس لئے کہ آپ ﷺ کو جواب دینا اس حکم پر عمل کرنے سے زیادہ ضروری تھا جو ان دونوں عورتوں نے انہیں اپنا نام چھپانے کے سلسلہ میں دیا تھا۔

اور یہ سب اس مفروضے پر مبنی ہے کہ حضرت بلال نے ان دونوں کے لئے اس کا التزام کرلیا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ صرف ان دونوں نے ان سے یہ درخواست کی ہو (یعنی حضرت بلال نے ان دونوں کے لئے چھپانے کا التزام نہ کیا ہو) اور ہر سائل کی حاجت پوری کرنا ضروری نہیں ہے[1]۔

اور غیبت کبھی افشائے راز پر مشتمل ہوتی ہے، اس صورت میں جب کہ وہ ناپسندیدہ بات جس کے ساتھ دوسرے کا ذکر اس کے غائبانہ میں کررہا ہے، وہ مخفی امور میں سے ہو، یا ان چیزوں میں سے ہو کہ اس کا مالک اسے چھپانے کا مطالبہ کررہا ہے، اور شریعت نے غیبت سے اللہ تعالیٰ کے اس قول میں منع کیا ہے: "وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ"[2] (اور کوئی کسی کی غیبت بھی نہ کیا کرے کیا تم میں سے کوئی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اپنے مرے ہوئے بھائی کا گوشت کھالے؟ اس کو تم ناگوار سمجھتے ہو)۔

اور اس حدیث میں بھی منع کیا گیا ہے، جسے حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے: "أ تدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره، قال: أ فرأيت إن كان في أخي ما أقول، قال: إن كان فيه ما تقول فقد اغتبته، وإن لم يكن فقد بهته"[3] (کیا تم جانتے ہو کہ غیبت کیا چیز ہے؟ صحابہ نے فرمایا اللہ اور اس کے رسول زیادہ جاننے والے ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: تمہارا اپنے بھائی کا ایسی چیز کے ساتھ ذکر کرنا جسے وہ ناپسند کرتا ہو، صحابی نے فرمایا، آپ ﷺ کا کیا خیال ہے اگر میرے بھائی میں وہ بات

(۱) فتح الباری ۳/ ۳۲۸، ۳۳۰۔

(۲) سورۂ حجرات/ ۱۲۔

(۳) حدیث: "أتدرون ما الغيبة؟ ..." کی روایت مسلم (۴/ ۲۰۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

موجود ہو جو میں کہہ رہا ہوں؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر اس میں وہ بات موجود ہو جو تم کہہ رہے ہو تو تم نے اس کی غیبت کی اور اگر اس میں وہ بات نہ ہو تو تم نے اس پر بہتان لگایا)، اور اس کی تفصیل ''غیبت'' کی اصطلاح میں ہے۔

تیسری قسم:

۸ - وہ راز جس سے اس کا ساتھی پیشے کے تقاضے کی بنیاد پر مطلع ہو جائے جیسے کہ ڈاکٹر، مفتی اور راز دار وغیرہ۔

۹ - اور ان چیزوں میں سے جو کبھی کبھی حرام افشائے راز میں شامل ہو جاتی ہیں، نمیمہ (چغل خوری) ہے اور اس کا لغوی معنی فساد کرانے کے ارادے سے خبر کو پہنچانا ہے اور علماء کی اصطلاح میں بھی اس کے یہی معنی ہیں اور اس کا اکثر اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جو دوسرے کی بات کو اس آدمی کے سامنے نقل کرتا ہے جس کے بارے میں بات کہی گئی ہے جب کہ وہ کوئی راز ہو جسے اس نے چھپانے کو کہا ہو اور وہ اسے اس کے سامنے نقل کردے، مثلاً یوں کہے کہ فلاں شخص تمہارے بارے میں ایسا ایسا کہتا ہے۔

اور چغل خوری حرام اور ممنوع ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ کا ارشاد ہے: ''لا یدخل الجنة قتات''[1] (چغل خور جنت میں داخل نہیں ہوگا)۔

اور حرمت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں لوگوں کے درمیان فساد کرانا ہے اور چغل خوری کبھی واجب ہو جاتی ہے، مثلاً جب کوئی انسان کسی شخص کو یہ بات کرتے ہوئے سنے کہ وہ ظلم و زیادتی کے طور پر کسی انسان کو ایذاء پہنچانا چاہتا ہے تو جس شخص نے سنا ہے اس پر واجب ہے کہ وہ اس شخص کو باخبر کردے جسے ایذاء پہنچانے کا ارادہ کیا گیا ہے، پس اگر اس کے لئے ممکن ہو کہ اس شخص کا نام لئے بغیر اسے ڈرادے جس سے اس نے سنا ہے تو اس صورت میں صرف ڈرانے پر اکتفاء کرے گا ورنہ اس کا نام لے کر ذکر کرے گا[1]، اس کی تفصیل ''نمیمہ'' کی اصطلاح میں آئے گی۔

وہ امور جن میں چھپانا اور ظاہر کرنا دونوں جائز ہیں لیکن چھپانا افضل ہے:

۱۰ - فقہائے مذاہب نے صراحت کی ہے کہ حدود میں شہادت دینا اور چھپانا دونوں جائز ہیں، لیکن حقوق اللہ میں چھپانا افضل ہے، اور ان سب کا استدلال نبی ﷺ کے اس قول سے ہے: ''من ستر مسلماً ستره الله یوم القیامة''[2] (جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی کرے گا)۔

اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس قول سے ہے: ''لو سترته بثوبک کان خیراً لک''[3] (اگر تم اس پر اپنے کپڑے سے

---

(۱) حدیث: ''لا یدخل الجنة قتات ...'' کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۰/ ۴۷۲ طبع السلفیہ) اور مسلم (۱/ ۱۰۱ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

(۱) سبل السلام ۴/ ۱۹۸-۱۹۹، الإحیاء ۳/ ۱۵۶۔

(۲) حدیث: ''من ستر مسلماً ...'' کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۴/ ۱۹۹۶ طبع عیسیٰ الحلبی) نے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۳) حدیث: ''لو سترته بثوبک ...'' کی روایت ابوداؤد نے حضرت نعیمؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: ''أن ماعزا أتی النبي ﷺ فأقر عنده أربع مرات فأمر برجمه وقال لهزال: لو سترته بثوبک کان خیراً لک'' (حضرت ماعزؓ نبی کریم ﷺ کے پاس آئے اور چار مرتبہ اقرار کیا تو آپؐ نے انہیں رجم کا حکم دیا، اور ہزال سے فرمایا: اگر تم نے اسے اپنے کپڑے سے چھپا لیا ہوتا تو یہ تمہارے لئے بہتر ہوتا)، زیلعی کہتے ہیں کہ ابن حبان نے نعیم کا ذکر ثقہ راویوں میں کیا ہے اور ان کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے پس اگر ان کا صحابی ہونا ثابت نہ ہو تو حدیث مرسل ہوگی، اسی طرح حاکم نے ابوالطیالسی کے طریق سے حضرت ہزالؓ سے اس کی روایت کی ہے اور کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے لیکن بخاری و مسلم نے اس کی روایت نہیں کی ہے اور ذہبی نے اس

پردہ ڈال دیتے تو تمہارے لئے بہتر ہوتا)۔

اور اس اصول سے انہوں نے اس بے حیاء کو مستثنیٰ کیا ہے جو ممنوعات کے ارتکاب کی پرواہ نہیں کرتا ہو اور گناہوں کے ساتھ اگر اس کا ذکر کیا جائے تو اسے کوئی تکلیف نہیں ہوتی ہو، اور فقہاء نے فرمایا کہ چوری کا گواہ کہے گا کہ اس نے لیا ہے، چوری کیا ہے نہیں کہے گا، تاکہ حق زندہ ہو اور پردہ پوشی بھی باقی رہے، اور اگر گواہوں پر جرح کی جائے تو حنفیہ کے نزدیک مفتیٰ بہ قول کی رو سے جائز ہے کہ قاضی ان کے بارے میں علانیہ یا خفیہ طور پر پوچھ گچھ کرے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ شاہد کو قاضی کے سامنے معاملہ پیش کرنے یا چھوڑنے کے بارے میں اختیار ہے البتہ حدود میں ترک اولیٰ ہے، اس لئے کہ اس میں پردہ پوشی ہے جو ایسے شخص کے بارے میں مطلوب ہے جو کھلم کھلا فسق وفجور کرنے والا نہ ہو، لیکن جو کھلم کھلا فسق کرنے والا ہے اس کا معاملہ پیش کیا جائے گا اور ترک کا مستحب ہونا بعض مالکیہ کا قول ہے اور مواق میں ہے کہ انسان کا اپنی اور دوسرے کی پردہ پوشی کرنا واجب ہے، اور اس صورت میں معاملہ کو پیش نہ کرنا واجب ہوگا۔

اور حنفیہ میں سے صاحب الطریقۃ المحمدیۃ فرماتے ہیں کہ مجلس میں جو باتیں پیش آئیں ان میں سے جن کا اظہار مکروہ ہے اگر وہ شریعت کے خلاف نہ ہوں تو ان کا چھپانا واجب ہے، اور اگر شریعت کے خلاف ہوں تو اگر وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور اس کے ساتھ کوئی حکم شرعی متعلق نہ ہو، مثلاً حد اور تعزیر تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس کے ساتھ حکم شرعی متعلق ہو تو تجھے اختیار ہے اور چھپانا افضل ہے، جیسے کہ زنا اور شراب نوشی، اور اگر بندے کا حق ہو تو اگر اس سے کسی کا مالی ضرر متعلق ہو، جسمانی نہیں یا حکم شرعی متعلق ہو، جیسے کہ قصاص اور ضامن بنانا، تو اگر وہ ناواقف ہو تو اسے مطلع کرنا تجھ پر واجب ہے، اور اگر شہادت طلب کی جائے تو شہادت دینا ضروری ہے، ورنہ چھپانا افضل ہے[1]۔

پردہ دری سے بچنے کے لئے توریہ کا استعمال:

۱۱- ''معاریض فی الکلام'' کا مطلب توریہ ہے اور حدیث میں ہے: "إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب"[2] (بیشک توریہ کے ذریعہ جھوٹ سے بچا جاسکتا ہے)۔

اور حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: "أما في المعاريض ما يكفي الرجل عن الكذب؟" (توریہ میں ایسی چیز ہے جو آدمی کے لئے جھوٹ سے کفایت کرنے والی ہے)۔

اور یہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے بھی مروی ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ انسان افشاء راز سے بچنے کے لئے جھوٹ پر مجبور ہو، اس کی تفصیل ''توریہ'' اور ''تعریض'' کی اصطلاح میں ہے۔

اور حنفیہ میں سے امام زادہ لکھتے ہیں: اور جس بات کو اس کے بھائی نے بیان کیا وہ امانت شمار کی جائے گی، اور وہ دوسرے کے سامنے اس کی اجازت کے بغیر اس کو ظاہر نہیں کرے گا، اور اگر اسے کسی کے سامنے بیان کرے گا تو اسے اچھی طرح سے ادا کرے گا اور

= کی تصدیق کی ہے (عون المعبود ۴؍ ۳۴۳ طبع الہند، المستدرک ۴؍ ۳۶۳ شائع کردہ دار الکتاب العربی، نصب الرایہ ۳؍ ۳۰۷ طبع دار المامون)۔

(۱) الطریقۃ المحمدیۃ محمد بن پیر علی المشہور بہ برکلی زین الدین (نسخہ مخطوطہ، مکتبۃ الموسوعۃ رقم (خ ۴۳)، الورقہ: ۱۳۷ (باب إفشاء السر)، حاشیہ ابن عابدین ۴؍ ۳۷۱، الشرح الکبیر ۴؍ ۱۷۴-۱۷۵، المحلی ۴؍ ۳۷۹۔

(۲) حدیث: "إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب ..." کو ابن عدی نے روایت کیا ہے جیسا کہ فیض القدیر (۲؍ ۴۲۷) میں ہے، اور مناوی کہتے ہیں کہ ذہبی نے کہا کہ داؤد (یعنی جو اس حدیث کی سند میں مذکور ہیں ان) کو ابوداؤد نے چھوڑ دیا ہے۔

جو کچھ سنا ہے اس کے بہتر حصہ کو اختیار کرے گا[1]۔

جنگ میں افشائے راز سے پرہیز:

۱۲- مسلمانوں کے لشکر کے راز دشمن سے چھپانا مطلوب ہے، اس لئے کہ راز کبھی دشمن تک پہنچ جاتا ہے تو وہ اس سے فائدہ اٹھاتا ہے[2]۔

اسی بنا پر جنگ میں مسلمانوں کے راز کو دشمن کے سامنے ظاہر کرنے سے بچنے کے لئے جھوٹ بولنا جائز ہے۔

اور چھپانے ہی سے متعلق یہ بھی ہے کہ لشکر کا سپہ سالار اپنے لشکر کے سامنے اس سمت کا تذکرہ نہ کرے جس طرف وہ جانا چاہتے ہوں۔ "فقد كان رسول الله إذا أراد غزوة ورى بغيرها"[3] (رسول اللہ ﷺ جب کسی غزوہ کا ارادہ فرماتے تو بطور توریہ کے دوسری سمت کا تذکرہ فرماتے)۔

لیکن دشمن کے راز کو حاصل کرنے کے لئے کوشش کرنا مطلوب ہے تاکہ ان کے شر سے بچا جاسکے اور نبی ﷺ دشمن کی خبروں کی اطلاع حاصل کرتے تھے۔

(۱) شرعۃ الإسلام، لإمام زادہ مخطوطہ بمکتبۃ الموسوعۃ الفقہیۃ بالکویت برقم (خ ٦٦) الورقۃ ۵۹ (باب إفشاء السر من آفات اللسان)۔

(۲) شرح السیر الکبیر ۱/ ۸۹-۹۰۔

(۳) الآداب الشرعیہ ۱/ ۱۵، ۱۷، الأذکار ص ۱۸٦۔ اور حدیث: "كان إذا أراد غزوة ورّى بغيرها" کی روایت بخاری (فتح الباری ۸/ ۱۱۳ طبع السلفیہ) اور مسلم (۴/ ۲۱۲۸ طبع الحلبی) نے کی ہے۔

إفضاء

تعریف:

۱- إفضاء أفضى کا مصدر ہے، اور "فضا المكان فضوا" کے معنی ہیں: جگہ کشادہ ہوگئی اور "أفضى الرجل بيده إلى الأرض" کا معنی ہے: آدمی نے اپنی ہتھیلی کے اندرونی حصہ سے زمین کو چھوا، اور أفضى إلى امرأته کا معنی ہے: اپنی بیوی سے مباشرت اور مجامعت کی، اور "أفضاها" کا معنی ہے: جماع کے ذریعہ عورت کے سبیلین (دونوں راستوں) کو ایک کردیا اور "أفضى إلى الشيئ" کا معنی ہے: کسی چیز تک پہنچا اور "أفضى إليه بالسر" کا معنی ہے: کسی کو راز سے باخبر کیا[1]۔

۲- فقہاء إفضاء بول کر چند معانی مراد لیتے ہیں:

اول: ملامست (ایک دوسرے کو چھونا) امام شافعی فرماتے ہیں: ملامست یہ ہے کہ مرد اپنے جسم کا کوئی حصہ عورت کے جسم سے ملائے یا عورت اپنے جسم کا کوئی حصہ مرد کے جسم سے ملائے جب کہ درمیان میں کوئی پردہ نہ ہو، دیکھئے: "وضو" اور "مس"۔

دوم: جماع، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: "وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ"[2] (اور تم اس سے کیسے لیتے ہو حالانکہ تم باہم ایک دوسرے سے بے حجابانہ مل چکے

(۱) المصباح المنیر، مختار الصحاح مادہ (فضا)۔

(۲) سورۂ نساء ۲۱۔

ہو)، تو بعض فقہاء کے نزدیک إفضاء سے جماع مراد ہے۔

سوم: سبیلین کو ملا دینا: مثلاً یہ کہ مرد اپنی نابالغہ بیوی سے جماع کرے جو جماع کو برداشت نہ کرسکتی ہو اور وہ اس کے دونوں راستوں کو ایک کردے (۱)۔

إفضاء کا حکم:

۳- إفضاء بمعنی راز کو ظاہر کرنے کا حکم "إفشاء السر" کی اصطلاح میں دیکھا جائے۔

اور إفضاء ایک دوسرے کو چھونے کے معنی میں کہ کیا وہ وضو کو توڑنے والا اور مہر کو واجب کرنے والا ہے یا نہیں؟ اس کا مقام "وضو" اور "مہر" کی اصطلاح ہے۔

اور إفضاء سبیلین کو ایک کردینے کے معنی میں کا حکم یہ ہے کہ ایسا کرنے والا یا تو شوہر ہوگا یا اجنبی۔

شوہر کا إفضاء:

۴- اگر شوہر اپنی بیوی سے وطی کرے جو بالغہ اور وطی کو برداشت کرنے والی ہو اور اس کے سبیلین کو ایک کردے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، اس لئے کہ یہ وہ وطی ہے جس کا شوہر کو حق حاصل ہے، لہذا اس کی وجہ سے جو چیز تلف ہوجائے اس کا تاوان واجب نہیں ہے، جیسے کہ بکارت، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایسا عمل ہے جس کی اجازت ایسے شخص کی طرف سے حاصل ہے جس کی اجازت صحیح ہوتی ہے، لہذا اس کی سرایت کی وجہ سے جو چیز تلف ہوجائے اس کا وہ ضامن نہ ہوگا، جیسا کہ اگر عورت نے کسی کو اپنے علاج کی اجازت دی جس کے نتیجے میں یہ صورت حال پیش آئی (کہ اس کے سبیلین ایک ہوگئے)۔

اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اگر کسی اجنبی عورت کے ساتھ یہ معاملہ ہو۔ یہی رائے مالکیہ اور شافعیہ کی بھی ہے، لیکن واجب ہونے والے ضمان کی مقدار میں ان کا اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر اس کے سبیلین کو ایک کردے اس طرح کہ پیشاب رکتا ہوتو اس پر ایک تہائی دیت واجب ہوگی، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس پر ماہرین کی رائے کے مطابق نقصان کا تاوان ہوگا، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس میں پوری دیت واجب ہوگی۔

اور اگر اس کا پیشاب نہ رکتا ہوتو امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں مکمل دیت واجب ہوگی، اور شافعیہ کے نزدیک دیت اور نقصان کا تاوان یا دو دیتیں واجب ہوں گی، اور مالکیہ کی دو رائیں ہیں: ایک المدونہ والی جس میں صرف نقصان کا تاوان ہے، اور دوسری ابن قاسم کی جس میں دیت ہے (۱)۔

اور اگر شوہر اپنی نابالغہ بیوی یا وطی کو برداشت نہ کرنے والی بیوی کے سبیلین کو ایک کردے تو اس میں بالاتفاق ضمان ہے، جیسا کہ فقہاء کے نزدیک اسے بیان کیا گیا ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے جب کہ جماع جائز محل میں ہو لیکن اگر افضاء ناجائز محل میں ہوتو وہ اس کی وجہ سے زیادتی کرنے والا ہوگا اور اس پر بالاتفاق ضمان واجب ہوگا جیسا کہ پہلے گذرا، اس لئے کہ یہ ایسے محل کا استعمال کرنا ہے جس کی اجازت حاصل نہیں ہے (۲)۔

---

(۱) المغرب رص ۴۰۸ طبع وزارۃ الاوقاف کویت۔

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۴، المغنی ۸/ ۵۰ طبع السعودیہ الریاض، المدونہ ۶/ ۲۵۳ طبع دار صادر بیروت، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۷ طبع دار الفکر، الجمل ۵/ ۶۷۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۴، المغنی ۸/ ۵۰، المدونہ ۶/ ۲۵۳۔

اجنبی کا اِفضاء:

۵- اگر کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ زنا کر کے اس کے سبیلین کو ایک کردے تو اگر عورت کی رضامندی سے ہوا ہے تو دونوں پر حد زنا جاری کی جائے گی، اور حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک کوئی تاوان نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ایسا ضرر ہے جو ایسے عمل کی وجہ سے حاصل ہوا ہے جس کی اجازت عورت کی طرف سے تھی، لہذا مرد زانی اس کا ضامن نہ ہوگا جیسے کہ اس کی بکارت کا تاوان واجب نہ ہوگا، اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ حد کے ساتھ اس پر دیت واجب ہوگی، اس لئے کہ اجازت صرف وطی کی تھی، دونوں راہوں کے ایک کردینے کی نہیں، لہذا یہ اس کے ہاتھ کاٹ دینے کی صورت کے مشابہ ہوگیا۔

اور اگر عورت اغواء کی گئی تھی (راضی نہ تھی) تو غصب کرنے والے پر بالاتفاق حد اور ضمان دونوں واجب ہیں، البتہ ضمان کی مقدار میں فقہاء کا اختلاف ہے، حنفیہ فرماتے ہیں کہ اس پر افضاء کا تاوان ہے، عُقر (مہر) نہیں ہے [1]۔ اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں مہر ہے اور ایک عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق تاوان ہے، اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اس میں دیت ہے، اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے اس میں اس کا ثلث دیت اور اس کا مہر مثل ہے [2]۔

نکاح فاسد میں اِفضاء:

٦- اگر کسی مرد نے شبہ میں کسی عورت سے وطی کی یا نکاح فاسد میں وطی کی اور اس کے سبیلین کو ایک کردیا تو حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اس پر اس کے مہر مثل کے ساتھ اس کے افضاء کا تاوان ہے، اس لئے کہ فعل (وطی) کی اس اعتقاد کی بنیاد پر اجازت دی گئی تھی کہ وہ جسے حاصل کررہا ہے وہ اس کا حق ہے، پس جب کہ وہ صاحب حق نہیں ہوا تو تلف کردہ شئی کے بارے میں اس پر ضمان واجب ہوگا، جیسا کہ اگر کسی نے کسی ایسے آدمی کو دین لینے کی اجازت دی جسے اس کا مستحق سمجھ رہا تھا پھر پتہ چلا کہ وہ دوسرا آدمی ہے۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس عورت کے لئے اس کے مہر مثل یا اس کے افضاء کے تاوان میں سے جو زیادہ ہو وہ واجب ہوگا، اس لئے کہ تاوان عضو کو تلف کرنے کی وجہ سے ہے، لہذا اس کا ضمان اور اس کی منفعت کا ضمان دونوں کو جمع نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اگر کوئی آنکھ پھوڑ دے۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس میں دیت ہے، اس لئے کہ وہ تلف کرتا ہے اور انہوں نے نکاح صحیح اور نکاح فاسد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ مہر کے ساتھ اتلاف اور افضاء کا تاوان ایک عادل آدمی کے فیصلہ کے مطابق واجب ہوگا [1]۔

(۱) عُقر (عین کے ضمہ کے ساتھ) عورت کی شرم گاہ کی دیت ہے جب کہ خود اسے اغواء کیا جائے پھر اس لفظ کا استعمال مہر کے معنی میں کیا گیا (المصباح)۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۴، حواشی التحفہ ۸/ ۳۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۸، المدونہ ٦/ ۲۵۴، المغنی ۸/ ۵۱ طبع الریاض، الجمل ۵/ ۶۷ طبع دار احیاء التراث۔

(۱) المغنی ۸/ ۵۲ طبع الریاض، حواشی التحفہ ۸/ ۳۸۱، حاشیۃ الدسوقی ۴/ ۲۷۸ طبع دار الفکر، حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۳۶۴۔

اِفطار

تعریف:

۱- افطار لغت میں أفطر کا مصدر ہے، کہاجاتا ہے: "أفطر الصائم" یعنی روزہ دار روزہ کھولنے کے وقت میں داخل ہوا اور اس کے لئے جائز ہوگیا کہ وہ افطار کرے، اسی معنی میں یہ حدیث ہے: "إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا، وغربت الشمس، فقد أفطر الصائم"[۱] (جب یہاں سے رات آجائے اور یہاں سے دن رخصت ہوجائے اور آفتاب غروب ہوجائے تو روزہ دار کے افطار کا وقت ہوگیا)۔

اور اصطلاح میں بھی افطار اسی معنی میں استعمال ہوتا ہے[۲]۔

شرعی حکم:

۲- جس شخص پر روزہ واجب ہے اس کے حق میں دراصل افطار حرام ہے، اس لئے کہ صوم کا معنی روزہ توڑنے والی ہر چیز سے رکنا ہے۔

جہاں تک رمضان کے روزہ کا تعلق ہے تو یہ ظاہر ہے اور جہاں تک نذر کی وجہ سے واجب ہونے والے روزہ کا تعلق ہے تو وہ بھی ایسا ہی ہے، اس لئے کہ نذر کے ساتھ شریعت کی رو سے واجب ہونے والی چیز کا سا معاملہ کیا جاتا ہے۔

اور کبھی روزہ سے کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے افطار واجب ہوجاتا ہے، خواہ مانع کا تعلق آدمی کی ذات سے ہو، مثلاً مہلک مرض ہو اور مثلاً حائضہ اور نفساء، یا مانع کا تعلق ان ایام سے ہو جن میں روزہ رکھنے کی ممانعت ہے، جیسے کہ عیدین کے ایام۔

۳- اور افطار کبھی مکروہ ہوتا ہے، مثلاً وہ مسافر جس کے لئے سفر کی شرائط پائی گئیں تو مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے کراہت کے ساتھ افطار جائز ہے، اس لئے کہ روزہ رکھنا افضل ہے، چونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَأَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ"[۱] (اور تمہارا روزہ رکھنا زیادہ بہتر ہے)۔

اور مثلاً اس شخص کا افطار کرنا جس نے نفلی روزہ شروع کیا اگر یہ افطار بغیر کسی عذر کے ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "وَلاَ تُبْطِلُوْا أَعْمَالَكُمْ"[۲] (اور تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو)۔

اور اختلاف سے نکلنے کے لئے بعض فقہاء نے اس کے اتمام کو واجب قرار دیا ہے۔

۴- اور افطار کبھی مستحب ہوتا ہے، جیسا کہ اگر وہاں کوئی عذر ہو مثلاً کھانے میں مہمان کی مدد کرنا اگر اس پر اپنے میزبان کا کھانے سے باز رہنا گراں گذرتا ہو یا اس کے برعکس صورت ہو، (یعنی مہمان روزے سے ہو اور میزبان پر اس کا کھانے سے رکنا گراں گذرتا ہو) تو اس صورت میں افطار مکروہ نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے کہ: "وإن لزورك عليك حقا"[۳] (تمہاری ملاقات کے لئے آنے والے کا بھی تم پر حق ہے)۔

---

(۱) حدیث: "إذا أقبل الليل من ههنا، وأدبر النهار من ههنا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۱۹۶/۴ طبع السلفیہ) نے حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

(۲) المصباح المنیر، لسان العرب، المغرب: مادہ (فطر)۔

(۱) سورۂ بقرہ/ ۱۸۴۔

(۲) سورۂ محمد/ ۳۳۔

(۳) حدیث: "وإن لزورك عليك حقا..." کی روایت بخاری (فتح الباری ۲۱۷/۴، ۲۱۸ طبع السلفیہ) نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے مرفوعاً کی ہے۔

اور حدیث ہے: "من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ"[1] (جو شخص اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اسے اپنے مہمان کی تعظیم کرنی چاہئے)۔

لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی پر دوسرے کا کھانے سے باز رہنا گراں نہ گذرے تو پھر اس صورت میں روزہ نہ توڑنا اس کے لئے افضل ہے۔

۵- اور افطار کبھی مباح ہوتا ہے، مثلاً وہ مریض جسے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو لیکن اسے مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہو اور مثلاً وہ حاملہ جو اپنے حمل یا اپنی جان پر معمولی ضرر کا اندیشہ کرتی ہو۔

اور جمہور کے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا مباح ہے، البتہ اس کے رخصت یا عزیمت شمار کئے جانے کی بنا پر اس کے افضل ہونے میں اختلاف ہے[2]۔

افطار کا اثر:

الف- روزہ کے تسلسل کو ختم کرنے میں:

۶- جس شخص نے ایسے واجب روزہ کے دن میں بغیر کسی عذر کے افطار کیا جس میں تسلسل واجب ہے، مثلاً کفارۂ ظہار یا کفارۂ قتل کا روزہ، تو اس کا تسلسل ختم ہوجائے گا اور اس پر نئے سرے سے روزہ رکھنا واجب ہوگا، لیکن افطار اگر کسی عذر کی وجہ سے ہو تو اس کا تسلسل ختم نہ ہوگا اور گذرے ہوئے روزوں پر بنا کرے گا[1]۔

اور یہ فی الجملہ ہے۔

اور فقہاء کے یہاں تفصیل ہے کہ کون سا عذر تسلسل کو ختم نہیں کرتا اور کون سا عذر ایسا ہے جس کا اعتبار نہیں ہے، دیکھئے: "صوم"، اور "کفارہ" کی اصطلاح۔

ب- قضاء وغیرہ کے لازم ہونے میں:

۷- جس شخص نے واجب روزے میں افطار کیا ہے اس پر قضاء واجب ہے اور یہ بالاتفاق ہے، البتہ نفلی روزے میں اختلاف ہے۔

اور کبھی قضاء کے ساتھ فدیہ اور کفارہ ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں تفصیل ہے جسے اس کی جگہ میں دیکھا جائے۔

(۱) حدیث: "من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ..." کی روایت مسلم (صحیح مسلم ۱/ ۶۹ طبع عیسی الحلبی) نے حضرت ابوشریح خزاعیؓ سے مرفوعا کی ہے۔

(۲) حاشیہ ابن عابدین ۱/ ۱۹۳، ۲/ ۱۲۰، ۱۲۱، الاختیار ۱/ ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، الزیلعی ۱/ ۳۳۳، الشرح الصغیر ۱/ ۶۹۱، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، المجموع ۶/ ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸، مغنی المحتاج ۱/ ۴۲۰، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴/ ۳۶۵، ۳۶۸۔

(۱) المغنی ۷/ ۳۶۵، ۳۶۶۔

اِ فک

تعریف:

۱ - افک کے معنی لغت میں جھوٹ کے ہیں [1]۔

اور فقہاء اسے قذف کے باب میں جھوٹ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور تفسیر آلوسی وغیرہ میں ہے کہ افک جھوٹ اور افتراء سے زیادہ سخت ہے اور بسا اوقات اس کی تفسیر مطلقاً جھوٹ سے کی جاتی ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ وہ بہتان ہے جس کا تمہیں احساس نہ ہو یہاں تک کہ تمہیں اچانک اس کی خبر ہو اور اس کی اصل "اَفْک" (ہمزہ کے فتحہ اور فاء کے سکون کے ساتھ) ہے اور وہ الٹنا اور پھیرنا ہے، اس لئے کہ جھوٹ کو صحیح صورت میں پھیرا جاتا ہے [2]۔

مفسرین اللہ تعالیٰ کے قول: "إِنَّ الَّذِيْنَ جَاءُوْا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ" [3] (بیشک جن لوگوں نے یہ بہتان باندھا وہ تم میں کا ہی ایک گروہ ہے) کے ذیل میں لکھتے ہیں:

اِفک سے مراد وہ بہتان ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر لگایا گیا تھا۔ پس "اِفک" میں (الف لام) عہد کے لئے ہے، اور بعض حضرات نے (الف لام) کو جنس پر محمول کرنے کو جائز قرار دیا ہے، کہا گیا کہ اس صورت میں وہ حصر کا فائدہ دے گا، گویا کہ اس بہتان کے علاوہ کوئی دوسرا بہتان نہیں ہے اور "جاء وا بالإفک" (بہتان باندھنے) کے لفظ میں اس طرف اشارہ ہے کہ انہوں نے بے بنیاد اپنی طرف سے اس کا اظہار کیا [1] اور سورۂ نور (آیت/۱۱ اور اس کے بعد کی آیات) میں افک کے حادثہ کا ذکر آیا ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہؓ کو شرافت و عزت عطا کی اور وحی کے ذریعہ ان کی براءت ظاہر فرمائی۔

اجمالی حکم اور بحث کے مقامات:

۲ - بہتان حرام ہے، اس میں حق باطل کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے اور اس کی سزا میں جھوٹ کی سزا سے تجاوز نہیں کیا جائے گا، اور اس میں تعزیر ہے، الا یہ کہ شرعی مفہوم میں وہ قذف ہو اور یہ وہ ہے جس کا مقصود زنا کی جھوٹی تہمت لگانا ہو تو اس میں حد ہوگی، اس کی تفصیل "قذف" میں ہے۔

(۱) مفردات القرآن للراغب الاصفہانی (افک)۔

(۲) النظم المستعذب ۲/ ۲۸۸ شائع کردہ دار المعرفہ، تفسیر روح المعانی للآلوسی ۱۸/ ۱۱۱ طبع المنیریہ، التفسیر الکبیر للرازی ۲۳/ ۱۷۲ طبع البہیہ، القرطبی ۱۹۸/۲ طبع دار الکتب۔

(۳) سورۂ نور/ ۱۱۔

(۱) تفسیر روح المعانی للآلوسی ۱۸/ ۱۱۱، ۱۱۲، التفسیر الکبیر للرازی ۲۳/ ۱۷۲، ۱۷۳۔

إفلاس

تعریف:

۱ - افلاس أفلس کا مصدر ہے اور وہ لازم ہے، کہا جاتا ہے: "أفلس الرجل" جب کہ آدمی پیسے والا ہوجائے حالانکہ وہ پہلے سونے اور چاندی والا تھا، یا ایسی حالت میں ہوجائے کہ اس کے پاس پیسے نہ ہوں اور فلس افلاس کے معنی میں اسم مصدر ہے[۱]۔

اور اصطلاح میں افلاس یہ ہے کہ جو دین آدمی پر ہے وہ اس کے مال سے زیادہ ہو، خواہ سرے سے اس کے پاس مال نہ ہو یا اس کے پاس مال تو ہو لیکن اس کے دین سے کم ہو[۲]۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کا دین اس کے مال پر غالب ہو اس کا نام مفلس رکھا گیا اگر چہ اس کے پاس مال ہو، اس لئے کہ اس کے مال کو اس کے دین کی ادائیگی میں صرف کرنا لازم ہے تو گویا کہ اس کے پاس مال نہیں ہے[۳]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-تفلیس (مفلس قرار دینا):

۲-تفلیس، باب تفعیل کا مصدر ہے، جب آدمی کی نسبت افلاس کی طرف کرنا ہو تو کہتے ہیں "فلست الرجل"۔

اور اصطلاح میں حاکم کا مقروض کو اس کے مال میں تصرف سے روک کر مفلس قرار دینا ہے[۱]۔

یہ وہ مفہوم ہے جس کی صراحت حنفیہ اور شافعیہ نے کی ہے جس وقت کہ انہوں نے تفلیس کی تعریف خاص معنی کے ساتھ کی ہے۔

اور تفلیس اور افلاس کے درمیان تعلق یہ ہے کہ افلاس فی الجملہ تفلیس کا اثر ہے، اور مالکیہ کی رائے ہے کہ مدیون کے خلاف قرض خواہوں کے کھڑے ہونے کے بعد حجر نافذ کرنے سے قبل کی حالت پر تفلیس بولا جاتا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس وقت کہا جائے گا یہ عام معنی میں تفلیس ہے، اور حاکم کے فیصلے سے اس پر حجر نافذ کرنے کے بعد کی حالت پر بھی بولا جاتا ہے اور اس وقت خاص معنی میں تفلیس ہوگی[۲]۔

ب-إعسار:

۳-اعسار لغت میں أعسر کا مصدر ہے اور وہ یسار (خوش حالی) کی ضد ہے، اور عسر اسم مصدر ہے اور اس کا معنی تنگی، شدت اور صعوبت ہے۔

اور اصطلاح میں مال یا کمائی کے ذریعہ نفقہ پر قدرت نہ ہونے کو کہا جاتا ہے، پس اعسار اور افلاس کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے، لہذا ہر مفلس معسر ہے اور ہر معسر مفلس نہیں ہے۔

ج-حجر:

۴-حجر کا معنی لغت میں مطلقا روکنا ہے اور شریعت میں قولی تصرف

---

(۱) لسان العرب، المصباح، المغنی ۴/ ۴۰۸ طبع سوم، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۶۱۔

(۲) جیسا کہ بدایۃ المجتہد میں علامہ ابن رشد کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، ۲۹۳ طبع سوم عیسی الحلبی ۱۳۷۹ھ۔

(۳) المغنی ۴/ ۴۰۸۔

(۱) الجمل علی المنہج ۳/ ۳۰۹، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۰، حاشیہ رد المحتار ۵/ ۹۶۔

(۲) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۳ طبع عیسی الحلبی، البنانی علی الزرقانی ۵/ ۲۶۲، ۲۶۵، المغنی ۴/ ۵۳ ۴ طبع الریاض۔

کے نفاذ کو روکنا ہے۔

اور وہ اثر کے اعتبار سے تفلیس سے عام ہے، اس لئے کہ بچہ، سفیہ، مجنون اور جو لوگ ان کے حکم میں ہیں انہیں مال میں تصرف کرنے سے روکنا حجر میں داخل ہے۔

افلاس کا حکم:

۵- افلاس چونکہ آدمی کی صفت ہے اس کا عمل نہیں ہے، اس لئے اس کو حلال یا حرام نہیں کہا جاتا ہے لیکن افلاس کے کچھ اسباب ہیں جن کا تعلق مکلف کے عمل سے ہے مثلاً قرض لینا تو اس پر کبھی شرعی احکام مرتب ہوتے ہیں اور اس کے لئے "استدانہ" کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے۔

اور کبھی افلاس کا سبب اعسار (تنگ دستی) ہوتا ہے اور اس کے کچھ قانونی احکام (اثرات) ہیں جن کی تفصیل "اعسار" کی اصطلاح میں ذکر کی گئی ہے اور اس اعتبار سے کہ افلاس تفلیس کا اثر ہے، یہاں پر تفلیس کے احکام پر کلام کرنا مناسب ہے۔

تفلیس کا شرعی حکم:

۶- دین اگر مدیون کے مال کے برابر ہو اور قرض خواہ اس پر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کریں تو مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ اور صاحبین کے نزدیک اور حنفیہ کا بھی مفتی بہ قول یہی ہے کہ حاکم پر ضروری ہے کہ اسے مفلس قرار دے اور مالکیہ نے اس کے واجب ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ قرض خواہوں کے لئے اس کے بغیر اپنا حق وصول کرنا ممکن نہ ہو۔

لیکن اگر اس کے بغیر مثلاً اس کا کچھ مال فروخت کر کے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہو تو ایسی صورت میں اس کو مفلس نہیں قرار دیا جائے گا۔

اور امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے مفلس قرار نہیں دیا جائے گا، اس لئے کہ وہ کامل اہلیت رکھنے والا ہے اور اس پر حجر نافذ کرنے میں اس کی آدمیت کو باطل کرنا ہے۔

اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اس کو مفلس قرار دیا جائے گا ان کا استدلال یہ ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ مرض الموت کے مریض پر ورثاء کے حق کی وجہ سے تہائی مال سے زائد میں تصرف کرنے پر پابندی عائد کی جاتی ہے تو اگر قرض خواہوں کے حق کی بنیاد پر اس پر حجر کیا جائے اور اس کو اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکا جائے تو بدرجۂ اولی جائز ہوگا۔

اور اسی موضوع سے متعلق یہ مسئلہ بھی ہے کہ کیا حاکم کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اس کی مرضی کے بغیر جبراً اس کا مال فروخت کردے یا ایسا کرنا جائز نہیں ہے؟

جمہور کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے، اس لئے کہ حضرت معاذؓ کی حدیث ہے: "**أن النبي ﷺ حجر عليه وباع ماله في دين كان عليه، وقسّمه بين غرمائه**..."[1] (کہ نبی ﷺ نے ان پر حجر نافذ کیا اور ان کا مال اس دین کو ادا کرنے کے لئے فروخت کردیا جو ان پر تھا اور اسے ان کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردیا)۔

اسی طرح اُسیفع کا اثر ہے کہ وہ سواریاں خریدتے تھے اور مہنگی خریدتے تھے پھر وہ تیزی سے سفر کرتے تھے اور حاجیوں سے آگے نکل جاتے تھے، پس وہ مفلس ہوگئے تو ان کا معاملہ حضرت عمر بن الخطابؓ کی خدمت میں پیش کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: "**أما بعد:**

---

(۱) حضرت معاذؓ کی حدیث کی روایت بیہقی نے کی ہے اور انہوں نے اسے متصلاً اور مرسلاً دونوں طرح سے روایت کیا ہے اور ابن حجر نے عبدالحق سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مرسل متصل سے زیادہ صحیح ہے (سنن البیہقی ۶/۴۸ طبع الہند، التلخیص الحبیر ۳/۳۷ طبع شرکۃ الطباعۃ الفنیۃ المتحدہ)۔

أيها الناس فإن الأسيفع أسفع جهينة رضي من دينه وأمانته أن يقال: سبق الحاج، إلا أنه قد أدان معرضا، فأصبح وقد رين به،فمن كان له دين فليأتنا بالغداة نقسم ماله بين غرمائه، وإياكم والدين..."[1] (لوگو! اسیفع قبیلہ جہینہ کا معروف شخص ہے، اپنے دین اور امانت کی وجہ سے اس کو یہ بات پسند آئی کہ اس کو کہا جائے: حاجیوں سے آگے بڑھ گیا، البتہ اس نے لاپرواہی کے ساتھ قرض لیا یہاںتک کہ وہ بدنام ہوگیا، لہذا جس کسی کا اس کے ذمہ کوئی قرض ہو وہ کل صبح میرے پاس آئے تاکہ اس کے مال کو میں قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردوں، اب تم لوگ قرض سے بچ کر رہا کرو)۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اس پر حجر نافذ ہے اور اس کے دین کو ادا کرنا ضروری ہے، لہذا بچہ اور مجنون کی طرح اس کی رضامندی کے بغیر اس کے مال کو بیچنا جائز ہوگا۔

اور امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کا مال اس کی مرضی کے بغیر جبراً نہیں بیچا جائے گا، اس لئے کہ اس کے مال کے سلسلہ میں اس پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے، البتہ اگر مجبور کئے بغیر دین کی ادائیگی ممکن نہ ہوتو حاکم اسے فروخت کرنے پر مجبور کرے گا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:"لاَ تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ"[2] (تم لوگ آپس میں ایک دوسرے کے مال ناحق طور پر مت کھاؤ لیکن کوئی تجارت ہو جو باہمی رضامندی سے ہو)۔

اور امام ابوحنیفہ نے اس سے اس صورت کو مستثنیٰ کیا ہے جب کہ اس کا دین دراہم ہو اور مال میں دراہم ہوں تو وہ جبراً قرض خواہوں کو دیئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس کا دین دنانیر ہو اور مال میں دنانیر ہوں تو قرض خواہوں کو جبراً دیئے جائیں گے۔

اسی طرح اگر اس پر سونا چاندی میں سے کوئی ایک دین ہو اور اس کے مال میں دوسرا نقد موجود ہو (تو دوسرا نقد قرض خواہ کو جبراً دیا جائے گا)، اس لئے کہ ان دونوں کی حیثیت ایک جنس کی ہے۔

اور امام ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ قرض خواہ اگر اپنے دین کے مثل پر قابو پائے تو وہ اسے جبراً لے لے گا، لہذا حاکم بدرجہ اولی لے گا اور یہ استثناء ان کے نزدیک استحسان کے قبیل سے ہے۔

اور اسی سے متعلق یہ ہے کہ وہ مقروض جس پر دین اس کے مال کے برابر یا زائد ہو تو اس کے لئے ہر ایسا تصرف دیانۃً حرام ہے جو قرض خواہوں کے لئے نقصان دہ ہو، اسی طرح اگر دوسروں کو اس کا علم ہو تو ان کے لئے بھی حرام ہے کہ وہ اس کے ساتھ کوئی ایسا معاملہ کریں جو اس کے قرض خواہوں کے لئے نقصان دہ ہو، اس کی تفصیل ''استدانہ'' کی اصطلاح میں ہے[1]۔

مفلس پر حجر نافذ کرنے کی شرائط:

شرط اول:

۷- جن حضرات نے مفلس پر حجر نافذ کرنے کو جائز قرار دیا ہے ان

---

(۱) حضرت عمرؓ کے اثر کی روایت امام مالک اور بیہقی نے کی ہے اور اس میں جہالت ہے جیسا کہ بخاری کی تاریخ کبیر میں ہے (السنن الکبری للبیہقی ۶/ ۴۹ طبع الہند، الموطا للامام مالک ۲/ ۷۷۰ طبع عیسی الحلبی، التاریخ الکبیر للبخاری ۵/ ۳۲۸ طبع دائرۃ المعارف العثمانیہ)۔

(۲) سورۂ نساء/ ۲۹۔

(۱) شرح الزرقانی علی خلیل وحاشیۃ البنانی ۵/ ۲۶۱، ۲۶۵، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۴، ۲۸۵، قواعد ابن رجب (قاعدہ ۱۲/ص ۱۴) اور قاعدہ ۵۳/ص ۸۷، المغنی ۴/ ۴۳۸، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸ طبع مطبعۃ انصار السنۃ، الزیلعی ۵/ ۱۹۹، الاختیار ۱/ ۲۶۹، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵ طبع عیسی الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۴۲۳، منح شروح ۸/ ۲۰۲، ۲۰۷، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۳، ۲۶۴، مجلۃ الاحکام الشرعیہ بشرح الاتاسی ۳/ ۵۵۳۔

کے نزدیک حجر کے نفاذ کے لئے شرط یہ ہے کہ قرض خواہ یا ان کے نائبین یا ان کے جانشین اس پر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کریں، لہذا اگر وہ لوگ اپنے دین کا مطالبہ کریں اور حجر عائد کرنے کا مطالبہ نہ کریں تو اس پر حجر نافذ نہیں کیا جائے گا۔

اور یہ شرط نہیں ہے کہ تمام قرض خواہ اس کا مطالبہ کریں بلکہ اگر ان میں سے ایک بھی اس کا مطالبہ کرے تو حجر لازم ہوگا، اگر چہ باقی قرض خواہ اس کا انکار کریں یا خاموش رہیں یا حجر نافذ نہ کرنے کا مطالبہ کریں تا کہ وہ (مال حاصل کرنے کی) کوشش کرے۔

اور اگر اسے بعض قرض خواہوں کے مطالبہ پر مفلس قرار دیا جائے تو باقی قرض خواہوں کو حصے تقسیم کرنے کا حق ہوگا۔

اور اگر مقروض اپنے آپ کو مفلس قرار دئے جانے اور اپنے اوپر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کرے تو قرض خواہوں کے مطالبہ کے بغیر حاکم اس کی بات قبول نہیں کرے گا، اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے [1]۔

اور شافعیہ کے نزدیک اصح قول کے مقابلہ میں دوسرا قول یہی ہے اور ان کا اصح قول یہ ہے کہ مقروض پر اس کے یا اس کے وکیل کے سوال کرنے سے حجر عائد کیا جائے گا، اس سلسلہ میں ایک قول یہ ہے کہ واجب ہے اور ایک قول یہ ہے کہ جائز ہے۔

شافعیہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مدیون کی ایک ظاہری غرض ہے اور وہ اس کے مال کو اس کے دیون کی ادائیگی میں خرچ کرنا ہے۔

اور پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ حجر، آزادی اور باشعور ہونے کے منافی ہے اور قرض خواہوں کے مطالبہ پر ضرورت کی وجہ سے ضیاع کے اندیشہ سے حجر نافذ کیا جاتا ہے، کیونکہ وہ حجر کے بغیر اپنے مقصد کے حاصل کرنے پر قادر نہیں ہوسکتے بخلاف مقروض کے کہ اس کا مقصد قرض ادا کرنا ہے اور وہ اس پر قادر ہے، اس طور پر کہ وہ اپنے اموال کو فروخت کر کے اپنے قرض خواہوں پر تقسیم کردے۔

اور بعض حضرات نے حضرت معاذؓ پر نبی علیہ السلام کے حجر نافذ کرنے کو مدیون کے مطالبہ پر اس پر حجر نافذ کرنا قرار دیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ زیادہ درست بات یہ ہے کہ خود حضرت معاذؓ کے سوال کی بنیاد پر ایسا کیا گیا تھا [1]۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ دین اگر کسی قاصر کا ہو (مثلاً صغیر، مجنون اور سفیہ) اور اس کا ولی حجر کا مطالبہ نہ کرے تو حاکم پر بغیر مطالبہ کے حجر کرنا واجب ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کی مصلحت کا نگراں ہے، اور ان کے نزدیک اسی کی طرح وہ صورت بھی ہے جب کہ دین کسی مسجد کا ہو یا کسی عام جہت مثلاً فقراء کا ہو [2]۔

اور شافعیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اگر بعض قرض خواہ حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کریں اور بعض نہ کریں تو اس صورت میں حجر نافذ کرنے کی شرط یہ ہے کہ مطالبہ کرنے والے کا دین مقروض کے مال سے زیادہ ہو ورنہ حجر نافذ نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے دین کو مکمل طور پر ادا کرنا ممکن ہے اور یہی قول ان کے نزدیک معتمد ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا اعتبار ہوگا کہ سب کا دین مل کر اس کے مال سے زیادہ ہو، نہ کہ صرف حجر طلب کرنے والے کا دین [3]۔

شرط دوم:

۸- دوسری شرط یہ ہے کہ جس دین والے نے اپنے دین کے سبب

---

(۱) الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۴، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵، شرح المنتہی ۲/ ۷۔

(۱) نہایۃ المحتاج مع حواشی ۴/ ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۵۔

(۲) حوالہ سابق۔

(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۳، ۳۰۴۔

مدیون پر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کیا ہے وہ دین فوری طور پر واجب الاداء ہو، خواہ وہ اصلاً ہی فوری واجب الاداء ہو یا اپنی مدت کے ختم ہوجانے کی وجہ سے فوری طور پر واجب الاداء ہوگیا ہو، لہذا دین مؤجل کی وجہ سے حجر نافذ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے فی الحال اس کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا ہے، اور اگر اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے تو اس پر ادائیگی لازم نہ ہوگی (۱)۔

شرط سوم:

۹- تیسری شرط یہ ہے کہ دیون مفلس کے مال سے زیادہ ہوں (۲)۔

لہذا اگر دین اس کے مال کے مساوی ہو تو اس کی وجہ سے اسے مفلس قرار نہیں دیا جائے گا، یہ مالکیہ کا قول ہے اور حنابلہ کے کلام سے بھی ایسا ہی سمجھ میں آتا ہے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کا فوری واجب الاداء دین اس کے مال سے زیادہ نہ ہو لیکن مدیون کے مال میں سے اتنا باقی رہے کہ جو دین مؤجل کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو تو بھی اسے مفلس قرار دیا جائے گا، مثلاً کسی شخص پر دوسو ہوں، سو کی ادائیگی فوری طور پر ضروری ہو اور سو مؤجل ہوں اور اس کے پاس صرف ڈیڑھ سو ہوں تو اسے مفلس قرار دیا جائے گا الا یہ کہ اگر اس کی امید ہو کہ باقی ماندہ مال (جو ہماری مثال میں پچاس ہے) اگر بڑھ جائے تو دین مؤجل ادا ہوجائے گا (تو پھر مفلس قرار نہیں دیا جائے گا) (۳)۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے دیون اس کے مال کے بقدر ہوں اور وہ کمانے والا ہو کہ اپنی ضروریات پر اپنی کمائی سے خرچ کرتا ہو تو اس صورت میں حجر نافذ نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی ضرورت نہیں ہے اگر کمانے والا نہ ہو اور اس کا نفقہ اس کے مال سے ہو تو اس پر حجر نافذ کیا جائے گا تاکہ اس کا مال اس کے نفقہ میں ضائع نہ ہوجائے۔ یہ شافعیہ کے ایک قول کی رو سے ہے اور ان کا اصح قول یہ ہے کہ اس حال میں بھی حجر نہیں ہے، اس لئے کہ قرض خواہ فی الحال مطالبہ کرنے پر قادر ہیں (۱)۔

شرط چہارم:

۱۰- جس دین کی وجہ سے حجر نافذ ہوتا ہے وہ آدمیوں کا دین ہے، رہا اللہ کا دین تو اس کی وجہ سے حجر نافذ نہیں کیا جائے گا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے۔ ان حضرات نے فرمایا کہ اگر چہ دین فوری ہو جیسے کہ نذر اور اگر چہ اس کے مستحقین محدود ہوں اور جیسے کہ زکاۃ جب کہ اس پر سال گذر جائے اور مستحقین موجود ہوں (۲)۔

شرط پنجم:

۱۱- یہ ضروری ہے کہ جس دین کی وجہ سے حجر عائد ہوتا ہے وہ لازم ہو، لہذا خیار کی مدت میں ثمن کی وجہ سے حجر نافذ نہ ہوگا، شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے (۳)۔

غائب مقروض پر حجر نافذ کرنا:

۱۲- حنفیہ کے نزدیک صاحبین کے قول کے مطابق غائب مقروض پر حجر نافذ کرنا صحیح ہے، لیکن حجر کے بعد محجور علیہ کا اسے جاننا ضروری ہے، یہاں تک محجور علیہ شخص اس کے علم سے قبل اور حجر کے نفاذ کے بعد

---

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳؍۲۶۴، نہایۃ المحتاج ۴؍۳۰۱، ۳۰۴، ۳۰۵، کشاف القناع ۳؍۴۱۷۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴؍۳۰۱، المغنی ۴؍۴۳۸۔

(۳) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳؍۲۶۴۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴؍۳۰۳۔

(۲) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲؍۲۸۵، نہایۃ المحتاج مع حواشی ۴؍۳۰۱۔

(۳) حاشیۃ القلیوبی علی المنہاج ۲؍۲۸۵، نہایۃ المحتاج ۴؍۳۰۱۔

جوبھی تصرف کرے گا وہ ان کے نزدیک صحیح ہوگا[1]۔

اور اگر دین اس کے اقرار سے ثابت ہو یا ایسے بینہ سے جو قاضی کے پاس اس پر قائم ہوا اور مطلوب فیصلہ سے قبل غائب ہو جائے اور حاضری سے گریز کرے تو امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قاضی ایک وکیل مقرر کرے گا، اور اس کے خلاف مال کا فیصلہ کرے گا اگر دوسرا فریق اس کا مطالبہ کرے اور اگر فریق اس پر حجر نافذ کرنے کا مطالبہ کرے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نہ فیصلہ کیا جائے گا اور نہ حجر نافذ کیا جائے گا یہاں تک کہ غائب حاضر ہو جائے، پھر اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا، پھر امام محمد کے نزدیک اس پر حجر نافذ کیا جائے گا، اس لئے کہ فیصلہ کے بعد اس پر حجر نافذ ہوگا، فیصلہ سے پہلے نہیں، الذخیرہ میں ایسا ہی ہے۔

اور النوادر میں امام محمد سے یہ مروی ہے کہ اگر ان لوگوں نے اپنا دین ثابت کر دیا ہو تو اس پر حجر نافذ کیا جائے گا[2]۔

اور اسی طرح مالکیہ کے نزدیک غائب پر حجر نافذ کرنا صحیح ہے اگر اس کی غیر حاضری متوسط درجے کی ہو مثلاً دس دن، یا لمبی ہو جیسے ایک ماہ، لیکن وہ شخص جو قریبی مدت کے لئے غائب ہو تو وہ حاضر کے حکم میں ہے[3]۔

اور مالکیہ نے غائب پر حجر نافذ کرنے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کے سفر کرنے سے قبل اس کے مالدار ہونے کا علم نہ ہو اور اگر اس کے سفر سے قبل اس کے مالدار ہونے کا علم ہو جائے تو اسے اسی حال پر باقی سمجھا جائے گا اور مفلس قرار نہیں دیا جائے گا اور ابن رشد کے نزدیک لمبی غیوبت میں اسے مفلس قرار دیا جائے گا، اگر چہ اس کے نکلنے کے وقت اس کے مالدار ہونے کا علم ہو[1]۔

اس مسئلہ سے متعلق شافعیہ اور حنابلہ کے کلام کا ہمیں علم نہ ہو سکا۔

مفلس پر کون حجر نافذ کرے گا؟

۱۳ -صرف قاضی ہی کے حجر نافذ کرنے سے مفلس پر حجر نافذ ہوگا، اس لئے کہ حجر کا حق قاضی کو ہے دوسرے کو نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نظر اور اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے، اس کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ وہ مدیون جس کے مال کا دین نے احاطہ کر رکھا ہے قرض خواہوں کی طرف سے اس سے مطالبہ کرنے کے سلسلہ میں مالکیہ کے نزدیک اسے مفلس قرار دیئے جانے کے متعلق بعض احکام ہیں اور مالکیہ کے نزدیک اس کا نام تفلیس عام ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ مدیون جس کے مال کا دین نے احاطہ کر لیا ہے (حاکم کے اس پر حجر نافذ کرنے سے قبل) قرض خواہ اس کے خلاف کھڑے ہو کر اسے قید کرائیں یا وہ لوگ اس کا پیچھا کریں تو وہ ان سے چھپ جائے اور وہ اسے نہ پا سکیں تو وہ اس کے درمیان اور خرید و فروخت اور لین دین کے ذریعہ اپنے مال میں تصرف کرنے کے درمیان حائل ہو جائیں گے، اس کے ساتھ ساتھ اس کو تبرعات سے اور سفر کرنے سے منع کر دیں گے جیسا کہ ہر اس مقروض میں جس پر فوری واجب الاداء دین ہو یا اس کے غائب ہونے میں فوری واجب الاداء ہو جائے۔

البتہ قرض خواہوں کو اس حال میں یہ حق نہیں ہے کہ وہ اسے ایک عورت سے نکاح کرنے سے روکیں اور حج فرض کے بارے میں مالکیہ کو تردد ہے اور ان کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے کہ انہیں اسے اس سے روکنے کا حق ہے[2]۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۱، شرح مجلۃ الاحکام للأتاسی ۳/ ۵۵۴۔

(۲) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۲۔

(۳) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ مذکورہ ایام کی تحدید ایک امر اجتہادی ہے جس کے لئے قاضی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

---

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۶۵، الدسوقی ۳/ ۲۶۴۔

(۲) الزرقانی والبنانی ۵/ ۲۶۴۔

اور ابن رجب حنبلی نے اپنے قواعد میں نقل کیا ہے کہ ابن تیمیہ کی رائے یہ تھی کہ جس مدیون پر اس کے مال کے برابر یا زائد دین ہو تو مطالبہ کے بعد اس کا تبرع نافذ نہ ہوگا[۱]۔

اور امام احمد سے یہ نقل کیا گیا ہے کہ اس عین میں اس کا تصرف نافذ نہ ہوگا جس میں اسے مجور علیہ پر رجوع کا حق ہے اگر اس کا مالک اس سے اس کا مطالبہ کرے، خواہ یہ تصرف حجر سے قبل ہو[۲]۔

اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مفلس حجر نافذ ہونے سے قبل غیر مفلس کی طرح ہے اور وہ جو بھی مالی تصرف کرے یعنی بیع یا ہبہ یا اقرار یا بعض قرض خواہوں کے قرض کی ادائیگی کرنا اور بعض کی نہیں تو وہ جائز اور نافذ ہے، اس لئے کہ وہ باشعور ہے اور اس پر حجر نافذ نہیں ہے، لہذا دوسرے کی طرح اس کا تصرف بھی نافذ ہوگا، اور حنابلہ میں سے منتہی کے شارح نے یہ صراحت کی ہے کہ اس کے لئے اپنے مال میں ایسا تصرف کرنا حرام ہے جس سے اس کے قرض خواہ کو ضرر پہنچے[۳]۔

اور حجر کا صیغہ یہ ہے کہ حاکم یوں کہے: میں نے تجھے تصرف سے روک دیا یا افلاس کی وجہ سے میں نے تجھ پر حجر نافذ کیا، اور جمہور کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صیغوں کے درمیان اسے اختیار ہے یا اس جیسے دوسرے صیغے بھی وہ استعمال کرسکتا ہے جس سے حجر کے معنی کا فائدہ حاصل ہو، (مثلاً میں نے تجھے مفلس قرار دیا)[۴]۔

ثابت کرنا:

۱۴ - دین کی وجہ سے حجر نہیں ہے مگر جب کہ قاضی کے پاس ثابت کرنے کے شرعی طریقوں میں سے کسی طریقے سے ثابت ہوجائے، دیکھئے: "إثبات"۔

افلاس کی وجہ سے کئے گئے حجر کی تشہیر اور اس پر گواہ بنانا:

۱۵ - جو لوگ کہتے ہیں مفلس پر حجر کرنا مشروع ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس پر نفاذ حجر کا اظہار اور اس کی تشہیر مستحب ہے تاکہ اس کے ساتھ معاملہ کرنے سے پرہیز کیا جائے تاکہ لوگوں کو اپنا مال ضائع کرکے نقصان نہ اٹھانا پڑے[۱]۔

اور حنفیہ (صاحبین کی رائے مطابق) شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس پر گواہ بنانا مسنون ہے تاکہ اس کے بارے میں یہ مشہور ہوجائے اور اس لئے بھی کہ بسا اوقات حاکم معزول ہوجائے گا یا مرجائے گا پھر دوسرے حاکم کے نزدیک حجر ثابت ہوگا تو وہ اسے قائم رکھے گا اور دوبارہ حجر کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حجر سے بہت سے احکام متعلق ہوتے ہیں اور بسا اوقات انکار بھی ہوجایا کرتا ہے، لہذا اسے ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی[۲]، اور مالکیہ کے کلام پر جس حد تک ہم مطلع ہوسکے اس کے مطابق انہوں نے اس مسئلہ پر کوئی کلام نہیں کیا ہے۔

مفلس پر حجر کے اثرات:

۱۶ - اگر قاضی مفلس پر حجر نافذ کرے تو اس پر درج ذیل اثرات مرتب ہوں گے:

الف- قرض خواہوں کے حقوق اس کے مال سے متعلق ہوجائیں

(۱) قواعد ابن رجب قاعدہ ۱۲، ص ۱۴۔
(۲) قواعد ابن رجب قاعدہ ۵۳، ص ۸۷۔
(۳) المغنی ۴/ ۳۸۸، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸ طبعة انصار السنہ۔
(۴) نہایۃ المحتاج، حاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۳۰۲، الدسوقی ۳/ ۲۶۴۔

(۱) کمیٹی کی رائے یہ ہے کہ تشہیر یا اعلان کے ذرائع میں سے کوئی بھی ذریعہ کافی ہے مثلاً اخبارات وغیرہ کے ذریعہ اور معاملے کے لکھنے اور اس کی روداد اور کارروائیوں کو معروف طریقوں سے ضبط کرنے میں اس شخص کے ساتھ معاملہ کرنے کی خواہش کرنے والوں سے ضرر کو دفع کرنے کا کافی سامان ہے۔
(۲) المغنی ۴/ ۴۴۰، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵۔

گے اور اسے اس مال کے بارے میں دوسرے کے لئے اقرار کرنے اور اس میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے گا۔

ب- افلاس کا حکم لگائے جانے کے بعد کسی نئے دین کا مطالبہ اس سے ختم ہوجائے گا۔

ج- مدیون کے ذمہ میں جو دین مؤجل ہے وہ فوری واجب الاداء ہوجائے گا۔

د- جو شخص مدیون کے پاس اپنا عین مال پائے اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔

ھ- مفلس کے مال کو فروخت کرنے اور اسے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنے کا استحقاق ہوگا۔

ذیل میں ان اثرات کے سلسلہ میں اقوال کی تفصیل ہے:

پہلا اثر: مال کے ساتھ قرض خواہوں کے حق کا متعلق ہونا:

۱۷- حجر کی وجہ سے قرض خواہوں کا حق مال سے متعلق ہوجاتا ہے، جس طرح مال مرہون کے ساتھ راہن کا حق متعلق ہوتا ہے، لہذا اس مال میں محجور شخص کا کوئی ایسا تصرف نافذ نہ ہوگا جو انہیں نقصان پہنچائے اور نہ اس مال میں اس کا اقرار نافذ ہوگا، اور جس مال سے قرض خواہوں کا حق متعلق ہوتا ہے وہ مدیون کا وہ مال ہے جس کا وہ حجر کے وقت مالک ہے۔ اس پر ان سب لوگوں کا اتفاق ہے جو مدیون کی تفلیس کو جائز قرار دیتے ہیں، لیکن جو مال اس کو حجر کے بعد حاصل ہوگا صاحبین اور مالکیہ کے نزدیک وہ حجر میں شامل نہیں ہوگا، اور شافعیہ کا بھی ایک قول یہی ہے اور یہ اصح قول کے مقابلہ میں ان کا دوسرا قول ہے، انہوں نے کہا کہ یہ اسی طرح ہے جس طرح کہ راہن اپنے اوپر عین مرہون میں حجر نافذ کرلے تو وہ اس کے علاوہ دوسرے مال کی طرف متعدی نہیں ہوتا۔

اور شافعیہ کا اصح قول اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے بھی حجر شامل ہوگا جب تک کہ حجر قائم ہو، مثلاً وہ مال جس کا وہ وراثت یا ہبہ یا شکار یا صدقہ یا دیت یا وصیت کے ذریعہ مالک ہوا ہو۔ شافعیہ فرماتے ہیں کہ یا وہ مال جس کا وہ خریدنے کے ذریعہ مالک ہوا ہو اور اس کی قیمت اس کے ذمہ میں ہو وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ حجر کا مقصود حقوق کا ان کے اہل تک پہنچانا ہے اور یہ موجود کے ساتھ خاص نہیں ہے[1]۔

لہذا وہ شخص جس پر افلاس کی وجہ سے حجر نافذ کیا گیا ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حجر کے بعد جو نیا مال حاصل ہو اس میں وہ تصرف کرے گا، خواہ وہ اصل سے وجود میں آیا ہو مثلاً اس مال کا نفع جسے اسے مفلس قرار دینے والوں میں سے بعض نے اس کے ہاتھ میں چھوڑ دیا ہو یا کسی نئے معاملہ سے جو مال حاصل ہو یا اصل مال کے علاوہ سے جو مال حاصل ہو مثلاً میراث، ہبہ اور وصیت سے حاصل شدہ مال اور اسے اس تصرف سے نئے حجر ہی کے ذریعہ روکا جاسکتا ہے جیسا کہ مالکیہ نے اس کی صراحت کی ہے[2]۔

اقرار:

۱۸- حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک (جو شافعیہ کا قول اظہر کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے) مفلس کے اس مال میں جس میں اس پر حجر نافذ ہے قرض خواہوں کے خلاف اس کا کوئی اقرار قبول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ مفلس اور مقرلہ کے مابین اتفاق ہوگیا ہو، البتہ حجر کے ختم ہونے کے بعد اس کا وہ اقرار اس پر لازم ہوگا۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۲، الزرقانی ۵/ ۲۶۸، الشرح الکبیر مع حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۸، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۹۔

(۲) الزرقانی والبنانی علی خلیل ۵/ ۲۶۸، الشرح الکبیر والدسوقی ۳/ ۲۶۸۔

اور شافعیہ کا قول اظہر یہ ہے کہ اگر مفلس اس کے واجب ہونے کو اس پر حجر نافذ کئے جانے سے قبل کے زمانے کی طرف منسوب کرے یا مطلق اقرار کرے تو قرض خواہوں کے حق میں اسے قبول کیا جائے گا، لیکن اگر حجر کے بعد کے زمانے کی طرف منسوب کرے تو قبول نہیں کیا جائے گا۔

اور مالکیہ کے نزدیک تفصیل ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسی مجلس میں اقرار کرے جس میں اس پر حجر نافذ کیا گیا ہے یا اس سے قریب کے زمانے میں تو اس کے قرض خواہوں کے خلاف اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، اگر وہ دین جس کی وجہ سے اس پر حجر نافذ کیا گیا ہے اقرار سے ثابت ہوا پہلے سے ان دونوں کے درمیان معاملہ ہونے کا علم ہو، لیکن اس کے علاوہ میں اگر وہ دین بینہ سے ثابت ہو تو اس مال میں قرض خواہوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں اس کا اقرار قبول نہیں کیا جائے گا[1]۔

مال میں مفلس کے تصرفات:

۱۹- مفلس کے تصرفات کی تین قسمیں ہیں:

اول: وہ تصرفات جو قرض خواہوں کے لئے نفع بخش ہوں، مثلاً اس کا ہبہ اور صدقہ کو قبول کرنا، تو اس جیسے تصرفات سے اسے نہیں روکا جائے گا۔

دوم: نقصان دہ تصرفات، مثلاً اس کا اپنے مال کو ہبہ کرنا، وقف کرنا، صدقہ کرنا اور اس سے بری کرنا اور تمام تبرعات تو اس قسم کے تصرفات میں حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نیز اظہر قول کی رو سے شافعیہ کے نزدیک حجر مؤثر ہے، اور شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ تصرف موقوف رہے گا، اگر وہ تصرف دین سے زائد ہوگا تو نافذ ہوگا ورنہ لغو ہو جائے گا۔

اسی بنا پر حنابلہ فرماتے ہیں کہ مفلس روزے کے سوا کسی اور چیز سے کفارہ ادا نہیں کرے گا تا کہ قرض خواہوں کو ضرر نہ پہنچے۔ اور موت کے بعد کا تصرف اس قسم سے مستثنیٰ ہوگا جیسا کہ اگر کسی مال کی وصیت کرے اور یہ اس لئے صحیح ہے کہ قرض خواہوں کے حق کے بعد ایک تہائی مال کے اندر وصیت جاری ہوتی ہے۔

اور حنابلہ نے اس کے معمولی صدقہ والے تصرف کو بھی مستثنیٰ قرار دیا ہے[1]۔

سوم: وہ تصرفات جو نفع وضرر کے درمیان دائر ہیں مثلاً بیوع اور اجارہ، اور بعض فقہاء کے قول کی رو سے جن میں حنابلہ اور ظاہر قول کی رو سے شافعیہ اور مالکیہ میں سے ابن عبد السلام ہیں۔ اس قسم میں اصل یہ ہے کہ وہ باطل ہے۔

اور مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے مذکورہ تصرف سے روکا جائے گا اور اگر وہ ایسا تصرف کر لے اور قرض خواہوں میں اختلاف ہو جائے تو حاکم کی صواب دید پر موقوف رہے گا، اور اگر قرض خواہوں میں اتفاق ہو تو ان کی صواب دید پر موقوف رہے گا، اور صاحبین کے قول کے مطابق حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ مفلس کو اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنا مال ثمن مثل میں فروخت کرے، اس لئے کہ یہ قرض خواہوں کے حق کو باطل نہیں کرتا ہے اور اگر وہ غبن کے ساتھ فروخت کرے تو اس کا یہ تصرف صحیح نہ ہوگا، خواہ غبن معمولی ہو یا زیادہ ہو اور خریدار کو اختیار ہوگا کہ غبن دور کرے یا بیع کو فسخ کرے[2]۔

---

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۲، الشرح الکبیر، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۷، ۲۶۸، شرح المنہاج ۲/ ۲۸۷، المغنی ۴/ ۴۹۳، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۲، شرح المنتہی ۲/ ۲۷۸، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۷، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۶۲، ۲۶۶۔

(۲) الاختیار لتعلیل المختار ۱/ ۲۶۹ طبع صبیح، تکملہ شرح فتح القدیر ۸/ ۲۰۶، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۶۵، الزرقانی والبنانی ۵/ ۲۶۶، شرح المنہاج

اور اگر وہ اپنا کچھ مال کسی قرض خواہ کے ہاتھ اس کے دین کے بدلے فروخت کرے تو حنابلہ فرماتے ہیں کہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ اس پر حجر نافذ ہے۔

اور شافعیہ کا اصح قول ہے کہ قاضی کی اجازت کے بغیر صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ حجر عام طور پر ثابت ہوتا ہے اور یہ ممکن ہے کہ اس کا کوئی دوسرا قرض خواہ ظاہر ہوجائے۔

اور اس کے مقابلہ میں شافعیہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ صحیح ہوجائے گا، اگرچہ قاضی کی اجازت کے بغیر ہو، اس لئے کہ دوسرے قرض خواہ کا نہ ہونا اصل ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ صحیح ہے کہ بیع تمام قرض خواہوں سے ایک لفظ کے ساتھ ہو اور ان کا دین ایک نوعیت کا ہو۔

اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنا مال قرض خواہ کے ہاتھ فروخت کرے اور منہا کرنے کے طور پر دین کو ثمن کا بدل قرار دے تو اگر قرض خواہ ایک ہو تو جائز ہے، اور اگر قرض خواہ ایک سے زیادہ ہوں اور مفلس اپنا مال ان میں سے کسی ایک کے ہاتھ اس کے مثل قیمت کے بدلے فروخت کرے تو صحیح ہوگا، جیسا کہ اگر وہ کسی اجنبی کے ہاتھ اس کے مثل قیمت کے بدلے فروخت کرے، لیکن (دین کے بدلہ ثمن) منہا کرنا صحیح نہ ہوگا جیسا کہ اگر وہ بعض قرض خواہوں کا دین ادا کرے اور بعض کا ادا نہ کرے۔

اور ہم نے مالکیہ کی طرف سے کوئی وضاحت نہ پائی کہ انہوں نے خاص طور پر اس مسئلہ سے بحث کی ہو، پس بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے نزدیک بھی قاضی یا قرض خواہوں کی صواب دید پر موقوف رہے گا جیسا کہ پہلے گذرا[1]۔

= ۲۸۶/۳، شرح المنتہی ۲۷۸/۲۔

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۶۲/۵، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲۸۶/۲، شرح المنتہی ۲۷۸/۲۔

افلاس کی وجہ سے جس پر حجر کیا گیا ہو اس کا ذمہ میں باقی رہنے والا تصرف:

۲۰ - افلاس کی وجہ سے جس پر حجر کیا گیا ہو اگر وہ ایسا تصرف کرے جو اس کے ذمہ میں ہو مثلاً خرید یا فروخت یا کرایہ پر لینا تو یہ صحیح ہوگا۔ مالکیہ اور صحیح قول کی رو سے شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور صاحبین کے مذہب کا تقاضا بھی یہی ہے، اس لئے کہ وہ تصرف کا اہل ہے اور حجر کا تعلق اس کے مال سے ہے، اس کے ذمہ سے نہیں، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں قرض خواہوں کو کوئی ضرر نہیں ہے اور حجر کے ختم ہونے کے بعد اس کے سلسلہ میں اس سے مطالبہ کیا جائے گا[1]۔

حجر کے نفاذ سے قبل کے تصرفات کو نافذ کرنا یا انہیں لغو قرار دینا:

۲۱ - شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مفلس نے حجر سے قبل جو شی خریدی ہے اسے حجر کے بعد خیار شرط کو ساقط کر کے بیع کو نافذ کرنے اور عیب کی بنیاد پر فسخ کرنے کا اختیار ہے، اس لئے کہ وہ ایسے تصرف کو مکمل کرتا ہے جو اس کے حجر سے قبل کا ہے، لہذا اسے اس سے نہیں روکا جائے گا، جس طرح کہ اسے اس امانت کو واپس لینے کا حق ہے جسے اس نے حجر سے قبل کسی کے پاس رکھا تھا، خواہ اس کے نافذ کرنے یا فسخ کرنے میں مفلس کو کوئی فائدہ ہو یا نہ ہو۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ خیار حاکم یا قرض خواہوں کی طرف منتقل ہوجائے گا، اور انہیں کو رد کرنے یا نافذ کرنے کا اختیار ہوگا۔

اور حنفیہ نے صراحت کی ہے کہ بیع اگر مثل قیمت پر ہو تو محجور علیہ کی

(۱) الزرقانی والبنانی علی خلیل ۲۶۶/۵، شرح المنتہی ۲۷۸/۲، نہایۃ المحتاج ۳۰۶/۴۔

طرف سے جائز ہے اور فسخ یا نافذ کرنے میں قرض خواہوں کے نفع کی رعایت کرنے کا مطالبہ اس سے کیا جائے گا[1]۔

حجر کی مدت میں مفلس پر لازم ہونے والے حقوق کا حکم:

۲۲-مفلس پر جو دیت یا کسی جرم کا تاوان عائد ہو اس کا مستحق قرض خواہوں کے ساتھ اس میں شامل ہوجائے گا، اسی طرح ہر وہ حق جو قرض دار کی رضامندی اور اس کے اختیار کے بغیر اس پر لازم ہو مثلاً مال کے تلف کرنے کا ضمان، اس لئے کہ اس میں اس کی کوئی کوتاہی نہیں پائی جارہی ہے، بخلاف ان تصرفات کے جن سے روکے جانے کا ذکر پہلے گذرا، اس لئے کہ وہ قرض دار کی رضامندی اور ان کے اختیار سے ہوتے ہیں۔ شافعیہ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر مفلس کسی جرم کا اقرار کرے تو قرض خواہوں کے خلاف اس کا اقرار قبول کیا جائے گا، خواہ مفلس حق کے سبب کی نسبت حجر سے قبل کی مدت کی طرف کرے یا اس کے بعد کی طرف[2]۔

اور صاحب المغنی نے اسی قبیل سے اس کو شمار کیا ہے کہ اگر کوئی مفلس ہوجائے اور اس کی ملکیت میں کوئی گھر تھا جو کرایہ پر لگا تھا پس مفلس کے کرایہ پر قبضہ کرنے کے بعد وہ گر گیا تو باقی ماندہ مدت میں اجارہ فسخ ہوجائے گا اور کرایہ میں سے باقی ماندہ مدت کا کرایہ ساقط ہو جائے گا، پھر اگر کرایہ دار اپنا وہی مال پالے تو وہ اس کے بقدر لے لے گا، اور اگر وہ نہ پائے تو وہ اس مقدار میں قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوجائے گا[3]۔

(۱) مطالب اولی النہی ۳/ ۳۷۶، القلیوبی ۲/ ۲۸۶، الدسوقی ۳/ ۱۰۱، الہندیہ ۶۲/۳۔

(۲) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۸، المغنی ۴/ ۴۴۰، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۷۷۔

(۳) المغنی ۴/ ۴۴۱۔

دوسرا اثر: اس سے مطالبہ کا ختم ہونا:

۲۳- یہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: "وَإِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ"[1] (اور اگر تنگ دست ہو تو مہلت دینے کا حکم ہے خوشحال ہونے تک) اور نبی ﷺ کا قول حضرت معاذ کے قرض خواہوں سے ہے: "خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك" (تمہیں جتنا مل جائے وہ لے لو، تمہارے لئے اس کے سوا کچھ نہیں ہے) اور ایک روایت میں ہے کہ: "ولا سبيل لكم عليه"[2] (تمہیں اس پر کوئی اختیار نہیں ہے)۔ تو جو شخص اسے کوئی چیز قرض دے یا اس کے مجبور ہونے کا علم رکھنے کے باوجود اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے تو جب تک اس کا حجر ختم نہ ہوجائے اسے اپنی فروخت کردہ شی کے بدل کے مطالبہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ حجر کی حالت میں قرض خواہوں کا حق مفلس کے عین مال سے متعلق ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایسے شخص کے ساتھ معاملہ کرکے جس کے پاس کچھ نہیں ہے خود ہی اپنے مال کو تلف کرنے والا ہے، لیکن اگر قرض دینے والا یا فروخت کرنے والا اپنا

(۱) سورۂ بقرہ/ ۲۸۰۔

(۲) حدیث: "خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك" اور ایک روایت میں ہے: "ولا سبيل لكم عليه" کی روایت مسلم نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے ان الفاظ میں مرفوعاً کی ہے: "أصيب رجل في عهد رسول الله ﷺ في ثمار ابتاعها، فكثر دينه، فقال رسول الله ﷺ: تصدقوا عليه فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله ﷺ لغرمائه: خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك" (رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص کو پھلوں میں خسارہ ہوگیا جنہیں اس نے خریدا تھا، اور اس پر قرضے زیادہ ہوگئے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: تم لوگ اس پر صدقہ کرو، چنانچہ لوگوں نے اس پر صدقہ کیا لیکن اس صدقہ سے بھی قرض کی ادائیگی نہ ہوسکی تو رسول اللہ ﷺ نے اس کے قرض خواہوں سے فرمایا: تمہیں جتنا مل جائے وہ لے لو تمہارے لئے اس کے سوا کچھ نہیں ہے) (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۱ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

عین مال پالیں تو انہیں اسے لینے کا حق ہے اگر انہیں حجر کا علم نہ ہو جیسا کہ پہلے گذرا[1]۔

تیسرا اثر: دین مؤجل کا فوری واجب الاداء ہوجانا:

۲۴- مفلس پر جو دیون ہیں اس پر حجر نافذ ہوجانے کی وجہ سے ان کے فوری واجب الاداء ہوجانے کے سلسلہ میں فقہاء کے دو قول ہیں:

پہلا قول: جو مالکیہ کا مشہور قول ہے، اور امام شافعی کا قول اظہر کے مقابلہ میں دوسرا قول ہے، اور امام احمد کی ایک روایت ہے کہ وہ دیون مؤجلہ جو مفلس پر ہیں اس کے مفلس قرار دیئے جانے کی وجہ سے فوری واجب الاداء ہوجائیں گے۔ مالکیہ فرماتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ مقروض نے اپنے آپ کو مفلس قرار دیئے جانے کی وجہ سے اس کے فوری واجب الادا نہ ہونے کی شرط نہ لگائی ہو، اور اس قول کے قائلین نے اس سے استدلال کیا ہے کہ مفلس قرار دینے کی وجہ سے دین مال کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے، لہذا مدت ساقط ہوجائے گی جیسے کہ موت سے ساقط ہوجاتی ہے۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر قرض خواہ نے اپنے دین کے مؤجل باقی رہنے کا مطالبہ کیا تو اس کا مطالبہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

دوسرا قول جو حنفیہ اور امام شافعی کا ہے اور یہی قول ان کے اصحاب کے نزدیک اظہر ہے اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔ اور اسی پر لاقناع میں اکتفا کیا گیا ہے، یہ ہے کہ مفلس قرار دینے سے مدت فوری نہیں ہوجائے گی، وہ فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ مدت مفلس کا حق ہے، لہذا اس کے مفلس قرار دیئے جانے سے ساقط نہ ہوگی، جیسا کہ اس کے دوسرے تمام حقوق۔ اور اس لئے بھی کہ مفلس قرار دیئے جانے کی وجہ سے اس کا جو حق کسی دوسرے پر ہو وہ فوری واجب الاداء نہیں ہوتا ہے، اس لئے اس پر جو حق ہے وہ بھی فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، جیسا کہ جنون اور بے ہوشی میں ہوتا ہے اور تفلیس موت کی طرح نہیں ہے، اس لئے کہ موت کی وجہ سے ذمہ ختم ہوجاتا ہے، جب کہ تفلیس میں ختم نہیں ہوتا ہے۔

لہذا اس قول کی بنیاد پر مؤجل دیون والے فوری واجب الاداء دیون والوں کے ساتھ شریک نہیں ہوں گے الا یہ کہ دین مؤجل مال کی تقسیم سے قبل فوری واجب الاداء ہوجائے تو اس دین والا بھی فوری دیون والوں کے ساتھ حصے میں شریک ہوگا یا بعض مال کی تقسیم سے قبل اس کا دین فوری واجب الاداء ہوجائے تو دائن اس بعض مال میں ان کے ساتھ شریک ہوجائے گا۔ شافعیہ میں سے رملی اور حنابلہ میں سے صاحب الاقناع فرماتے ہیں کہ جب مفلس کے اموال فروخت کردیئے جائیں تو دین مؤجل کے لئے اس میں سے کچھ بچا کر نہیں رکھا جائے گا۔

اور جب دین مؤجل والے کا دین فوری ہوجائے تو وہ قرض خواہوں سے کچھ بھی رجوع نہیں کرے گا، اس لئے کہ وہ تقسیم کے وقت ان کے ساتھ شرکت کا مستحق نہیں ہوا، اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ قرض خواہوں نے جتنا قبضہ کیا ہے حصوں کے اعتبار سے ان سے رجوع کرے گا۔

لیکن پہلے قول کے مطابق مؤجل دیون والے فوری واجب الاداء دیون والوں کے ساتھ مفلس کے مال میں شریک ہوں گے[1]۔

---

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۲۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۴۰۰۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۶۷، الشرح الکبیر مع الدسوقی ۳/ ۲۶۶، المغنی ۴/ ۴۳۵، شرح الاقناع ۳/ ۳۳۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۰۵، شرح المنہاج، حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۸۵، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳۔

لیکن مفلس کے جو دیون لوگوں پر ہیں اگر وہ مؤجل ہوں تو وہ اس کے مفلس قرار دیئے جانے کی وجہ سے فوری واجب الادا نہیں ہوں گے۔ اس سلسلہ میں ہمارے علم کے مطابق کوئی اختلاف نہیں ہے[۱]۔

چوتھا اثر: اگر قرض خواہ اپنا عین مال پالے تو وہ کس حد تک اس کے لینے کا مستحق ہوگا:

جب مفلس پر حجر کردیا جائے اور کوئی قرض خواہ اپنا وہی مال پالے جسے اس نے مفلس کے ہاتھ فروخت کیا تھا اور اس پر اسے قبضہ دے دیا تھا[۲] تو اس کے واپس لینے کا زیادہ حق دار ہوگا یا نہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے دو اقوال ہیں:

۲۵-قول اول: یہ ہے کہ اس کا فروخت کرنے والا اس کی شرائط کے ساتھ اس کے واپس لینے کا زیادہ حق دار ہوگا، یہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، اوزاعی، عنبری، اسحاق، ابوثور اور ابن المنذر کا قول ہے۔ یہی قول صحابہ میں سے حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے اور تابعین میں عروہ بن الزبیر سے مروی ہے۔

ان حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کیا ہے: "من أدرک ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره"[۳] (جو شخص اپنا مال بعینہ کسی ایسے آدمی کے پاس پالے جو مفلس ہوگیا ہو تو وہ اس مال کا دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہے)۔

ان کا دوسرا استدلال یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جو اقالہ کے ذریعہ فسخ ہوسکتا ہے، لہذا اس میں عوض ملنے کے دشوار ہونے کی وجہ سے فسخ کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ (بیع سلم میں) اگر مسلم فیہ کی ادائیگی دشوار ہوجائے، ان کا استدلال یہ بھی ہے کہ اگر عقد میں رہن کی شرط لگادے اور وہ رہن سپرد کرنے سے عاجز ہوجائے تو وہ فسخ کا مستحق ہوگا، حالانکہ رہن قیمت کا وثیقہ ہے تو اگر خود ثمن ہی کے سپرد کرنے سے عاجز ہوجائے تو بدرجۂ اولی فسخ کا مستحق ہوگا[۱]۔

۲۶-قول دوم: یہ امام ابوحنیفہ اور اہل کوفہ کا قول ہے اور تابعین میں سے ابن سیرین، ابراہیم اور ابن شبرمہ کا قول ہے، اور حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ وہ اس کا مستحق نہیں ہے، بلکہ وہ اس کی قیمت میں قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ یہی یقینی اور قطعی اصول کا تقاضا ہے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ خبر واحد اگر اصول کے خلاف ہو تو اسے رد کردیا جائے گا، جیسا کہ حضرت عمر بن الخطابؓ نے فرمایا: "لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لحديث امرأة" (ہم ایک عورت کی حدیث کی وجہ سے اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو نہیں چھوڑ سکتے)۔

وہ فرماتے ہیں: اور اس لئے بھی کہ حضرت ابوہریرہؓ سے حدیث مرفوعا مروی ہے: "أيما رجل مات أو أفلس فوجد بعض غرمائه ماله بعينه فهو أسوة الغرماء"[۲] (کوئی آدمی

---

(۱) کشاف القناع شرح الإقناع للبہوتی ۳/ ۴۳۷۔

(۲) لیکن اگر اس نے خریدار کو قبضہ نہیں دلایا تھا تو پھر وہ بالاتفاق اس کا مستحق ہے اس لئے کہ وہ اس کے ضمان میں ہے (بدایۃ المجتہد)۔

(۳) الشرح الکبیر مع حاشیہ ۳/ ۲۸۲، شرح المنہاج ۲/ ۲۹۳، المغنی ۴/ ۴۵۳ طبع الریاض اور حدیث: "من أدرک ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره" کی روایت بخاری و مسلم نے حضرت

= ابوہریرہؓ سے مرفوعا کی ہے (فتح الباری ۵/ ۶۲ طبع السلفیہ، صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۳ طبع عیسی الحلبی)۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۱۰، نیل المآرب ۱/ ۱۲۱، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۳، حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "أيما رجل مات أو أفلس فوجد بعض غرمائه ماله بعينه

مرجائے یا مفلس ہوجائے اور اس کا کوئی قرض خواہ اپنا مال بعینہ پالے تو وہ دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا)۔

وہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث دوسری حدیث سے راجح ہے، اس لئے کہ وہ عام اصول کے موافق ہے اور اس لئے بھی کہ ذمہ باقی ہے اور اس کا حق ذمہ میں ہے[1]۔

خریداری کے علاوہ کسی دوسرے عقد کے ذریعہ مدیون کے قبضہ کردہ مال میں رجوع:

۲۷- قرض دار نے جس مال پر خریداری کے علاوہ کسی دوسرے عقد کے ذریعہ قبضہ کیا، اس میں رجوع کے قائلین کا اختلاف ہے:

الف- شافعیہ نے اس قول کو عام رکھا ہے کہ اسے تمام خالص مالی

= فهو أسوة الغرماء" کو ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں ان ہی الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے اور کہا کہ اس حدیث کو زہری نے ابوبکر بن عبدالرحمن سے انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے اور بابرتی نے العنایہ میں اسی کے قریب الفاظ کے ساتھ اسے ذکر کیا ہے اور کہا کہ خصاف نے اسے انہیں کی سند کے ساتھ روایت کیا ہے لیکن ہم نے اس حدیث کو ان الفاظ کے ساتھ سنن وآثار کے ان مراجع میں نہیں پایا جو ہمارے پاس ہیں، البتہ عینی نے اس معنی کی ایک حدیث نقل کی ہے اور اس کی نسبت دارقطنی کی طرف کی ہے اور اس کے الفاظ یوں ہیں: "أيما رجل باع سلعة فادركها عند رجل قد أفلس فهو ماله بين غرمائه" (جس شخص نے بھی کوئی سامان فروخت کیا، اس نے پھر اسے اس شخص کے پاس پالیا جو مفلس ہوگیا ہو تو اس کا مال اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردیا جائے گا) پھر انہوں نے دارقطنی کا قول نقل کیا ہے کہ یہ حدیث زہری سے مسنداً ثابت نہیں ہے بلکہ وہ مرسل ہے اور اس کے نقل کرنے کے بعد کہا کہ میں کہتا ہوں کہ مرسل ہم (حنفیہ) کے نزدیک حجت ہے اور خصاف اور رازی نے اسے مسنداً ذکر کیا ہے (بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۷ شائع کردہ دار المعرفہ، عنایہ بہامش فتح القدیر ۸/ ۲۱۰ طبع دار إحیاء التراث العربی، العنایہ شرح الہدایہ ۸/ ۲۷۶ طبع دار الفکر)۔

(۱) بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۸، فتح القدیر ۸/ ۲۱۰۔

معاوضات میں فسخ کے ذریعہ اپنے عین مال کو واپس لینے کا حق ہے، جیسے قرض اور سلم، اس کے برخلاف ہبہ، نکاح، قتل عمد کے دم کی طرف سے صلح اور خلع میں رجوع کا حق نہیں ہے۔

اور حنابلہ کے طریقہ کار سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس سلسلہ میں ان کا قول شافعیہ کے قول کی طرح ہے۔ اگرچہ ہم نے یہ نہیں دیکھا کہ انہوں نے اس کی صراحت کی ہے، لیکن جس چیز میں رجوع کیا جائے گا اس میں انہوں نے عین قرض اور بیع سلم کے راس المال اور اجارہ پر دیئے گئے عین کو مثال میں پیش کیا ہے، جس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے۔

ب- مالکیہ نے وارث کے لئے اور اس کے لئے جس کا ثمن کھوجائے یا جس پر اسے صدقہ کیا جائے یا جو اس کے حوالہ کیا جائے ان کے لئے رجوع کو جائز قرار دیا ہے۔

اور ان چیزوں میں رجوع سے انکار کیا ہے جن میں رجوع ممکن نہیں ہے، مثلاً حق نکاح (عورت کا حلال ہونا)، لہذا اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے مال پر خلع کرے پھر وہ بدل خلع ادا کرنے سے قبل مفلس ہوجائے تو اس سے خلع کرنے والے شوہر کو حق نکاح میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس سے نکل چکی ہے اور وہ بدل خلع کی وصولی کے سلسلہ میں قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار بنے گا، اور جیسا کہ اگر قصاص کی طرف سے صلح کرنے کے بعد مجرم مفلس ہوجائے تو مقتول کے اولیاء کو قصاص لینے کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ معافی کے بعد یہ چیز شرعاً دشوار ہوگئی، بلکہ وہ صلح کے عوض کی وصولی کے سلسلہ میں قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار ہوں گے[1]۔

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۳، الزرقانی ۵/ ۲۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۲۵، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۷۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۶، القلیوبی ۲/ ۲۹۳۔

عین مال میں رجوع کرنے کی شرطیں:

مفلس کے پاس موجود عین مال کے اندر رجوع کو جائز قرار دینے والوں نے جو شرطیں عائد کی ہیں وہ سب درج ذیل ہیں:

شرط اول:

۲۸ - یہ کہ مفلس حجر سے قبل اس کا مالک ہوا ہو، حجر کے بعد نہیں، لہذا اگر وہ حجر کے بعد اس کا مالک ہوا ہو تو اس صورت میں فروخت کنندہ اس کا زیادہ مستحق نہیں ہے، اگر چہ اسے حجر کا علم نہ ہو اور یہ اس لئے کہ اسے فی الحال اس کے ثمن کے مطالبہ کا حق نہیں ہے، پس اسے فسخ کا اختیار نہیں ہے۔

اور ایک قول یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث عام ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ جاننے والے اور نہ جاننے والے کے حکم میں فرق ہے[۱]۔

شرط دوم:

۲۹ - حنابلہ فرماتے ہیں کہ سامان بعینہ باقی ہو اور اس کا بعض حصہ تلف نہ ہوا ہو، لہذا اگر پورا سامان یا اس کا کوئی جزء تلف ہوجائے جیسا کہ اگر گھر کا کچھ حصہ منہدم ہوجائے یا باغ کا پھل تلف ہوجائے تو فروخت کنندہ کو رجوع کا حق نہ ہوگا، اور وہ قرض خواہوں کے برابر ہوگا۔

ان کا استدلال نبی علیہ السلام کے اس قول سے ہے: "من أدرك ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به من غيره"[۲] (جو شخص کسی ایسے آدمی کے پاس جو مفلس ہوگیا ہو اپنا مال بعینہ پالے تو وہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کا زیادہ مستحق ہوگا)۔

وہ فرماتے ہیں کہ بعینہ کا لفظ اسی کا تقاضا کرتا ہے اور اس لئے بھی کہ اگر وہ اسے بعینہ پالے اور لے لے تو ان دونوں کے درمیان جھگڑا ختم ہوجائے گا۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کے نزدیک اس کے پورے کا تلف ہوجانا رجوع کرنے سے مانع ہوگا، اور بعض حصے کا تلف ہونا رجوع سے مانع نہ ہوگا، اس سلسلہ میں ان کے نزدیک کچھ تفصیل ہے، جس کے لئے اس کے باب کی طرف رجوع کیا جائے[۱]۔

شرط سوم:

۳۰ - یہ ہے کہ مفلس کے پاس سامان اسی حال میں ہو جس حال میں اس نے خریدا تھا، پس اگر وہ عین سامان اس کے اسے خریدنے کے بعد اس حالت سے بدل گیا جس حالت میں اسے مفلس نے خریدا تھا (حنابلہ فرماتے ہیں کہ ایسی تبدیلی ہو جو اس کے نام کو ختم کردے) تو یہ اس کے رجوع سے مانع ہوگا، مثلاً اگر گندم کو پیس دیا یا کپڑے کو کاٹ دیا یا مینڈھے کو ذبح کردیا یا تر کھجور خشک ہوگئی یا لکڑی کو پھاڑ کر دروازہ بنالیا یا سوت کو بن دیا یا کپڑے کو کاٹ کر کرتہ بنالیا (تو پھر رجوع کرنا جائز نہ ہوگا) اور یہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ اس نے اپنا عین مال نہیں پایا۔

اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس تبدیلی سے قیمت میں اضافہ نہ ہو تو وہ رجوع کرے گا اور مفلس کو کچھ نہیں ملے گا، اور اگر قیمت کم ہوجائے تو اگر فروخت کنندہ رجوع کرلے تو اس کو کچھ نہ ملے گا اور اگر قیمت زیادہ ہوجائے تو ظاہر روایت یہ ہے کہ اسے فروخت کیا جائے گا اور مفلس کو اس کی قیمت کا اضافی حصہ ملے گا[۲]۔

---

(۱) المغنی ۴/ ۴۱۰، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۲، الزرقانی ۵/ ۲۸۲۔

(۲) حدیث: "من أدرك ماله بعينه عند رجل أو إنسان قد أفلس فهو أحق به" کی تخریج (فقرہ نمبر: ۲۵) میں گزرچکی۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۱۳، شرح المنہاج ۲/ ۲۹۴، بلغۃ السالک ۲/ ۱۳۵۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۲۸۳، المغنی ۴/ ۴۱۶، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۷۔

شرط چہارم:

۳۱- یہ ہے کہ مبیع میں مفلس کے نزدیک کوئی ایسا اضافہ نہ ہوا ہو جو اس کے ساتھ متصل ہو، جیسے کہ موٹا ہونا اور بڑا ہو جانا اور نئے حمل کا ہو جانا (جب تک کہ بچہ نہ جن دے) اور یہ امام احمد کے مذہب کے ایک قول کی بنیاد پر ہے۔

اور مالکیہ اور شافعیہ کا قول اور امام احمد سے دوسری روایت یہ ہے کہ ایسی زیادتی جو متصل ہو اور اسی سے پیدا ہوئی ہو وہ رجوع سے مانع نہیں ہے اور خریدار اس سے نفع اٹھائے گا، البتہ مالکیہ اس صورت میں قرض خواہوں کو یہ اختیار دیتے ہیں کہ یا تو وہ خریدار کو سامان دے دیں یا اس کی وہ قیمت دے دیں جس میں اس نے اسے فروخت کیا ہے[۱]۔

اور بخلاف اس صورت کے جب صفت میں نقص پیدا ہو کہ وہ رجوع سے مانع نہیں ہے[۲]۔

لیکن وہ زیادتی جو علاحدہ ہو وہ رجوع سے مانع نہیں ہے اور وہ جیسے کہ پھل اور بچہ اور یہ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کا قول ہے، خواہ اس کی وجہ سے مبیع میں نقص واقع ہو یا نہ ہو جب کہ وہ صفت کا نقص ہو اور جو زیادتی علاحدہ ہو وہ مفلس مشتری کی ملکیت ہوگی[۳]۔

شرط پنجم:

۳۲- یہ کہ سامان کے ساتھ غیر کا حق متعلق نہ ہو، مثلاً یہ کہ خریدار نے اس کو ہبہ کر دیا یا فروخت کر دیا یا اسے وقف کر دیا تو اس میں رجوع نہیں ہے، اس لئے کہ اس نے بعینہ اپنے سامان کو مفلس کے پاس نہیں پایا، لہذا وہ نص میں داخل نہیں ہے[۱]۔

اور مالکیہ مرہون کے بارے میں فرماتے ہیں کہ قرض دینے والے کو یہ حق ہے کہ جس دین میں عین کو رہن رکھا گیا ہے، اس کو ادا کر کے رہن کو چھڑا لے اور اس کو لے لے اور جو کچھ اس نے دیا ہے اس کے سلسلہ میں وہ قرض خواہوں کے حصہ میں شریک ہو جائے[۲]۔

شرط ششم:

۳۳- اور وہ شافعیہ کی طرف سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ثمن دین ہو، پس اگر ثمن عین ہو تو اسے اس عین کے قبضہ کرنے میں جو ثمن ہے قرض خواہوں پر مقدم کیا جائے گا اور یہ جیسے اگر گائے کو اونٹ کے بدلے میں فروخت کیا، پھر خریدار مفلس ہو گیا تو فروخت کنندہ اونٹ کو لے گا، اور مبیع یعنی گائے کو واپس نہیں لے گا[۳]۔

شرط ہفتم:

۳۴- شافعیہ فرماتے ہیں کہ رجوع کے وقت قیمت فوری واجب الاداء ہو، لہذا اس چیز میں رجوع نہیں ہے جس کی قیمت مؤجل ہو اور ابھی ادائیگی کا وقت نہ ہوا ہو، اس لئے کہ فی الحال مطالبہ کا حق نہیں ہے۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر ثمن مؤجل ہو تو سامان میں رجوع کرنا فوراً نافذ نہیں ہوگا اور وقت کے آنے تک موقوف رہے گا اور اس وقت فروخت کنندہ فسخ (بیع) اور ترک میں سے کسی ایک کو اختیار کرے گا

(۱) المغنی ۴/ ۴۶۵۔
(۲) المغنی ۴/ ۴۶۴۔
(۳) المغنی ۴/ ۴۶۵۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۳۱، ۴۳۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۳۰، ۳۳۲۔
(۲) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۵۔
(۳) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الرشیدی ۴/ ۳۳۲۔

اور مفلس کے فروخت کئے جانے والے اموال کے ہمراہ اسے فروخت نہیں کیا جائے گا، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ بائع کا حق اس سے متعلق ہے، لہٰذا اسے دوسرے پر مقدم رکھا جائے گا اگرچہ حق مؤجل ہوجیسے کہ مرتہن [1]۔

شرط ہشتم:

۳۵- یہ حنابلہ کی طرف سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ فروخت کنندہ نے اس کی قیمت کے کچھ حصہ پر قبضہ نہ کیا ہو ورنہ تو رجوع کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، وہ فرماتے ہیں کہ قیمت کے کچھ حصہ سے (خریدار کو) بری کردینا اس پر قبضہ کرنے کی طرح ہے۔

ان کا استدلال اس روایت سے ہے جسے دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ: "أيما رجل باع سلعة، فأدرک سلعته بعينها عند رجل قد أفلس، ولم يكن قبض من ثمنها شيئاً، فهي له، وإن كان قبض من ثمنها شيئاً فهو أسوة الغرماء" [2] (جس آدمی نے کوئی سامان فروخت کیا پھر اپنا سامان بعینہ اس آدمی کے پاس پایا جو مفلس ہوگیا ہو اور اس نے اس کی قیمت کے کچھ حصہ پر قبضہ نہ کیا ہو تو وہ سامان اس کا ہوگا اور اگر وہ اس کی قیمت کے کچھ حصہ پر قبضہ کرچکا ہو تو وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا حق دار ہوگا)۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۸، کشاف القناع ۳/ ۴۲۵۔

(۲) حدیث: "أيما رجل باع سلعة فأدرک سلعته بعينها عند رجل قد أفلس..." کی روایت دارقطنی نے کی ہے، اس کی اسناد میں اسماعیل بن عیاش ہیں، دارقطنی کہتے ہیں کہ اسماعیل بن عیاش مضطرب الحدیث ہیں اور یہ حدیث زہری سے مسنداً ثابت نہیں ہے بلکہ وہ مرسل ہے (سنن الدارقطنی ۳/ ۲۹، ۳۰ طبع دارالمحاسن)۔

اور امام شافعی اپنے جدید قول میں فرماتے ہیں کہ فروخت کنندہ کو اس کا حق ہے کہ وہ اپنے دین میں سے باقی کے مقابلہ میں مبیع کا جو حصہ ہے اسے واپس لے لے، اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار ہے۔ اگر وہ چاہے تو قیمت کا جتنا حصہ لیا ہے اسے لوٹا کر پورے سامان کو واپس لے لے، اور اگر وہ چاہے تو قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار بن جائے اور رجوع نہ کرے [1]۔

شرط نہم:

۳۶- یہ شرط مالکیہ کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ قرض خواہوں نے اس ثمن کا بدلہ جو مفلس پر ہے بائع کو نہ دیا ہو، لہٰذا اگر انہوں نے اس کو بدلہ دے دیا ہو (اگرچہ اپنے مال سے دیا ہو) تو فروخت کنندہ اسے نہیں لے سکتا ہے، اسی طرح اگر وہ لوگ فروخت کنندہ کے لئے قیمت کے ضامن بن جائیں اور اعتماد کے لائق ہوں یا وہ اس کے لئے کوئی قابل اعتماد کفیل دے دیں (تو فروخت کنندہ اسے نہیں لے سکتا ہے)۔

اور شافعیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ فسخ کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط نہ ہوگا، اگرچہ قرض خواہ اس سے کہیں کہ فسخ نہ کرو، ہم لوگ قیمت کے سلسلہ میں ترکہ میں تمہیں مقدم رکھیں گے۔ حنابلہ دلائل کے عموم کی وجہ سے ایسا فرماتے ہیں اور شافعیہ اس وجہ سے فرماتے ہیں کہ اس میں احسان ہے اور دوسرے قرض خواہ کے ظاہر ہونے کا اندیشہ ہے، لیکن اگر قرض خواہ مفلس کو قیمت دیں اور وہ اسے فروخت کنندہ کو دے دے تو فسخ سے متعلق اس کا حق ساقط ہوجائے گا [2]۔

(۱) المغنی ۴/ ۴۳۰، کشاف القناع ۳/ ۴۲۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۳۲، ۳۳۳، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۸۸، الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۸۶۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۲۸۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۹، کشاف القناع ۳/ ۴۲۵۔

شرط دہم:

۳۷- یہ کہ مفلس اس کے لینے تک زندہ ہو اور اگر اس پر حجر کے بعد اس کا انتقال ہوجائے تو رجوع کے سلسلہ میں فروخت کنندہ کا حق ساقط ہوجائے گا۔ یہ امام مالک اور امام احمد کا مذہب ہے، اس لئے کہ حدیث ہے: "...... فإن مات فصاحب المتاع أسوة الغرماء"[1] (پس اگر وہ مرجائے تو سامان والا قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا)۔ اور ایک روایت میں ہے: "أيما امرئ مات، وعنده مال امرئ بعينه، اقتضى منه شيئاً أو لم يقتض فهو أسوة الغرماء"[2] (جس شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کے پاس کسی آدمی کا مال بعینہ ہو خواہ اس نے اس کی قیمت میں سے کچھ وصول پایا ہو یا نہیں تو وہ قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا)۔ وہ حضرات فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے بھی کہ اس کے ساتھ غیر مفلس کا حق متعلق ہوگیا ہے اور وہ وارثین ہیں، جیسے کہ مال مرہون (کہ اس سے مرتہن کا حق متعلق ہوجاتا ہے)، اور جیسا کہ اگر مفلس اس کو فروخت کردے (تو واپسی کا حق ختم ہوجاتا ہے)۔

اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اسے فسخ کرنے اور عین کو واپس لینے کا حق ہے، اس لئے کہ حضرت ابوہریرہ کی مرفوع حدیث ہے: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه، إذا وجده بعينه"[1] (جو شخص بھی مرجائے یا مفلس ہوجائے تو سامان والا اپنے سامان کا زیادہ مستحق ہے اگر وہ اسے بعینہ پالے)۔

شرط یازدہم:

۳۸- یہ کہ فروخت کنندہ بھی زندہ ہو، پس اگر وہ رجوع کرنے سے قبل مرجائے تو حنابلہ کے نزدیک ایک قول کے مطابق رجوع کا حق نہیں ہے، اور "الانصاف" میں ہے کہ وارثین کو رجوع کرنے کا حق ہے[2]۔

شرط دوازدہم:

۳۹- شافعیہ کا اصح قول یہ ہے کہ اسے یہ حق ہے کہ حجر کا علم ہونے کے فوراً بعد رجوع کرلے اور اگر رجوع کرنے میں تاخیر کرے اور یہ

---

(۱) حدیث: "... فإن مات فصاحب المتاع أسوة الغرماء" کی روایت ابوداؤد نے ابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث بن ہشام سے ان الفاظ میں کی ہے: "أن رسول الله ﷺ قال: أيما رجل باع متاعاً، فأفلس الذي ابتاعه، ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئاً، فوجد متاعه بعينه فهو أحق به، وإن مات المشتري فصاحب المتاع أسوة الغرماء" (رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اگر کوئی شخص کوئی سامان فروخت کرے پھر خریدنے والا مفلس ہوجائے اور فروخت کرنے والا اپنے سامان کی قیمت میں سے کچھ بھی وصول نہ کرسکا ہو اور وہ بعینہ اپنا سامان پالے تو وہی اس کا زیادہ حق دار ہے اور اگر خریدار کا انتقال ہوچکا ہو تو سامان کا مالک قرض خواہوں کے ساتھ برابر کا شریک ہوگا)، منذری کہتے ہیں کہ یہ حدیث مرسل ہے اور ابوبکر بن عبدالرحمن تابعی ہیں (عون المعبود ۳/ ۳۰۹ طبع الہند)۔

(۲) حدیث: "أيما امرئ مات وعنده مال امرئ بعينه..." کی روایت ابن ماجہ اور دارقطنی نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً کی ہے اور ان دونوں کی اسناد میں یمان بن عدی ہیں جن کے بارے میں دارقطنی نے کہا کہ وہ ضعیف الحدیث ہیں (سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۹۱ طبع عیسی الحلبی، سنن الدارقطنی ۳/ ۳۰ طبع دار المحاسن)۔

(۱) المغنی ۴/ ۵۳۳، ۵۳۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۵۔ اور حدیث: "أيما رجل مات أو أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه إذا وجده بعينه" کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت ابوہریرہ سے مرفوعاً کی ہے اور اس کی اسناد میں ابوالمعتمر ہیں جن کے بارے میں ابوداؤد نے کہا کہ وہ معروف نہیں ہیں، حافظ ابن حجر نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے اس جیسی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے اور حاکم نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور ذہبی نے بھی اس کی تصدیق کی ہے (عون المعبود ۳/ ۳۰۹ طبع الہند، مختصر سنن ابی داؤد للمنذری ۵/ ۱۷۷ شائع کردہ دار المعرفۃ، سنن ابن ماجہ ۲/ ۷۹۰ طبع عیسی الحلبی، فتح الباری ۴/ ۶۴ طبع السلفیہ، المستدرک ۲/ ۵۰-۵۱ شائع کردہ دار الکتب العربی)۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۲۸-۴۲۹۔

دعویٰ کرے کہ اسے اس کی واقفیت نہیں تھی کہ رجوع فوراً ہوتا ہے تو اس کی یہ بات قبول کی جائے گی، اور اگر رجوع کے بدلہ مال لے کر صلح کرلے تو صلح صحیح نہ ہوگی، اور اگر یہ معلوم ہوجائے تو فسخ سے متعلق اس کا حق باطل ہوجائے گا۔

اور ان کے نزدیک اس شرط کے لگانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ عیب کی بنیاد پر رد کرنے کی طرح ہے اور دونوں میں جامع علت ضرر کا دفع کرنا ہے۔

اور شافعیہ کا دوسرا قول جو حنابلہ کا مذہب ہے وہ یہ ہے کہ رجوع تاخیر کے ساتھ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا ہے جیسے باپ اپنے بیٹے کو ہبہ کرنے کے بعد رجوع کرے[1]۔

عین قیمت کا رجوع کرنا:

۴۰-اگر قرض خواہ نے مفلس سے کوئی چیز ذمہ میں خریدی اور قیمت نقد ادا کردے اور سامان پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ مفلس پر حجر نافذ کیا گیا تو کیا قرض خواہ اس نقد کو واپس لے سکتا ہے جو اس نے اسے بطور سلم کے دیا تھا؟ مالکیہ فرماتے ہیں کہ ہاں اگر اس کا عین بینہ سے یا کسی طبعی علامت سے ثابت ہوجائے تو رجوع کرے گا، ثمن کو مبیع پر قیاس کرتے ہوئے۔

مالکیہ میں سے اشہب فرماتے ہیں کہ رجوع نہیں کرے گا، اس لئے کہ احادیث میں ہے: "من وجد سلعته ..." (جو شخص اپنا سامان تجارت پائے)[2]، اور "من وجد متاعه..." (جو شخص اپنا سامان پائے)[1] اور نقدین (سونا، چاندی) پر عرف میں ان کا اطلاق نہیں ہوتا ہے یعنی نقدین پر "متاع" اور "سلعه" کا اطلاق عرف میں نہیں کیا جاتا ہے[2]۔

پھر مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع فاسد کرے اور حاکم اسے فسخ کردے اور فروخت کنندہ مفلس ہوجائے تو خریدار قیمت کا زیادہ مستحق ہے بشرطیکہ قیمت موجود ہو اور فوت نہ ہوئی ہو[3]۔

اور اس مسئلہ میں دوسرے مذاہب کی تصریح نہیں مل سکی۔

عین کے خریدار کو اس کے لینے کا حق ہے اگر فروخت کنندہ پر افلاس کی وجہ سے اس پر قبضہ دلانے سے قبل حجر نافذ ہوجائے:

۴۱-حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی عین فروخت کیا پھر اس پر (خریدار کو) قبضہ دلانے سے قبل مفلس ہوگیا تو خریدار قرض خواہوں کے مقابلہ میں اس کا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ وہ اس کی عین ملکیت ہے، اور یہ بات حنابلہ کے یہاں ہر حال میں صادق آتی ہے، خواہ سامان ان چیزوں میں سے ہو جن کو پورے طور پر وصولی کے حق کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے گھر اور کار، یا ہوتی ہے جیسے کہ ناپی اور تولی جانے والی چیز (مکیلی اور موزونی چیزیں)[4]۔

اور دوسرے مذاہب میں اس مسئلہ کا تذکرہ ہم نے نہیں پایا۔

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۵-۳۲۶، کشاف القناع ۳/ ۴۲۹۔

(۲) حدیث: "من وجد سلعته ..." کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إذا أفلس الرجل فوجد الرجل عنده سلعته بعینها فهو أحق به" (اگر کوئی مفلس ہوجائے اور ایک شخص اس کے پاس اپنا سامان بعینہ پائے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے) (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۴ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۱) حدیث: "من وجد متاعه ..." کی روایت مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں کی ہے: "إذا أفلس الرجل فوجد الرجل متاعه بعینه فهو أحق بها" (صحیح مسلم ۳/ ۱۱۹۴ طبع عیسیٰ الحلبی)۔

(۲) الزرقانی ۵/ ۲۸۲، الدسوقی ۳/ ۲۸۳۔

(۳) الشرح الکبیر والدسوقی ۳/ ۲۹۰، جواہر الإکلیل ۲/ ۹۷۔

(۴) کشاف القناع ۳/ ۴۳۷۔

کیا رجوع کے لئے کسی حاکم کا فیصلہ ضروری ہے:

۴۲- عین میں رجوع کرنے کے لئے حنابلہ کے مذہب اور شافعیہ کے اصح قول کی رو سے کسی حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہ ہوگی، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نص سے ثابت ہے[1]۔

اور اگر کسی حاکم نے فسخ کے ممنوع ہونے کا فیصلہ کیا تو شافعیہ کے نزدیک اس کا فیصلہ نہیں ٹوٹے گا، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ اجتہادی ہے اور اس میں اختلاف قوی ہے، اس لئے کہ نص میں جس طرح یہ احتمال ہے کہ وہ اپنے عین سامان کا زیادہ مستحق ہے اسی طرح اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اس کی قیمت کا زیادہ مستحق ہے، اگر چہ پہلا احتمال زیادہ ظاہر ہے۔

اور حنابلہ کے نزدیک اس کے فیصلہ کو توڑنا جائز ہے، صاحب المغنی نے امام احمد کی ایک صراحت نقل کی ہے کہ اگر کسی حاکم نے یہ فیصلہ کیا کہ سامان والا قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا، پھر مقدمہ ایسے حاکم کے سامنے پیش ہوا جو حدیث پر عمل کرنے کے نظریہ کا حامل ہے تو اس کے لئے اس کے فیصلہ کو توڑنا جائز ہے[2]، یعنی اگر معاملہ اس درجہ کا ہو تو اس میں کسی حاکم کے فیصلہ کی ضرورت نہیں ہے۔

وہ چیز جس سے رجوع ثابت ہوتا ہے:

۴۳- رجوع قول سے ثابت ہوتا ہے اور وہ اس طور پر کہ وہ یوں کہے: میں نے بیع کو فسخ کردیا یا اسے اٹھادیا یا اسے توڑ دیا یا اسے باطل

(۱) کشاف القناع ۳؍۴۲۹، نہایۃ المحتاج ۴؍۳۲۶، شرح المحلی علی المنہاج ۲؍۲۹۳۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴؍۳۲۶، کشاف القناع ۳؍۴۲۹۔

کردیا یا رد کردیا، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، حنابلہ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا کہے گا تو اس کا رجوع صحیح ہو جائے گا اگر چہ عین پر قبضہ نہ کرے، پس اگر اس طرح رجوع کیا پھر عین تلف ہو گیا تو وہ فروخت کنندہ کے مال سے تلف ہوگا جب تک کہ بینہ ظاہر ہو کہ وہ اس کے رجوع سے قبل تلف ہوا ہے یا وہ ایسی حالت میں تھا کہ رجوع کرنے کی معتبر شرائط میں سے کسی شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یا کسی مانع رجوع کی وجہ سے اس میں رجوع کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ اگر آٹا تھا اور اس کی روٹی بنالی یا لوہا تھا اور اس کو تلوار بنالی[1]۔

اور جہاں تک فعل کے ذریعہ رجوع کا تعلق ہے تو شافعیہ نے (اپنے اصح قول کے مطابق) اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ رجوع ایسے تصرف سے صحیح نہ ہوگا جو ملکیت کو منتقل کرنے والا ہو، جیسے کہ بیع، خواہ وہ اس سے رجوع کی نیت کرے، صاحب مطالب اولی النہی فرماتے ہیں: یہاں تک کہ اگر رجوع کی نیت سے عین لے لیا تو بھی رجوع ثابت نہ ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے رجوع ثابت ہو جائے گا جیسے کہ خیار کی مدت میں بیع کرنا[2]، اور ہمیں مالکیہ کی کوئی صراحت اس سلسلہ میں نہیں ملی۔

مفلس کے مال میں دوسرے کے کسی عین کا ظاہر ہونا:

۴۴- اگر مفلس کے مال میں کوئی ایسی چیز ظاہر ہوئی جو دوسرے کی تھی تو وہ اس کے مالک کی ہوگی۔

اور اگر مفلس نے اسے حجر نافذ ہونے سے قبل فروخت کردیا پھر کوئی اس کا مستحق نکل آیا (اور قیمت تلف ہوگئی) تو خریدار قرض

(۱) نہایۃ المحتاج ۴؍۳۲۶، کشاف القناع ۳؍۴۲۹۔

(۲) مطالب اولی النہی ۳؍۳۸۴، نہایۃ المحتاج ۴؍۳۲۶۔

خواہوں کے ساتھ ایک قرض خواہ کی طرح شریک ہوگا، خواہ قیمت اس پر حجر نافذ ہونے سے قبل تلف ہوئی ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ اس کا دین ان تمام دیون میں سے ہے جو مفلس کے ذمہ میں اس کے افلاس کے قبل سے ثابت ہے۔

اور اگر قیمت تلف نہیں ہوئی ہے تو جیسا کہ شافعیہ نے اس کی صراحت کی ہے، اور حنابلہ کے کلام سے سمجھ میں آتا ہے خریدار اس کا زیادہ مستحق ہے، اس لئے کہ وہ اس کا عین مال ہے [1]۔

زمین میں تعمیر کرنے یا پودا لگانے کے بعد اسے واپس لینا:

۴۵- شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر زمین کا خریدار مفلس ہو جائے اور اس پر حجر نافذ ہو جائے اور اس نے اس میں پودا لگایا ہو یا کوئی عمارت تعمیر کی ہو تو یہ اس میں فروخت کنندہ کے رجوع کرنے سے مانع نہ ہوگا، اور ایسی کھیتی جو بار بار کاٹی جاتی ہے اور اس کی جڑ باقی رہتی ہے وہ اس سلسلہ میں درخت کی طرح ہے۔

پھر اگر فریقین (ایک طرف سے فروخت کنندہ اور دوسری طرف سے مفلس کے ساتھ قرض خواہ لوگ) اکھاڑنے پر راضی ہو جائیں یا فروخت کنندہ اس کا انکار کرے اور دوسرے فریق اس کا مطالبہ کریں تو انہیں اس کا حق ہے، اس لئے کہ وہ مفلس کی ملکیت ہے، فروخت کنندہ کا اس میں کوئی حق نہیں ہے اور انسان کو اپنی مملوک شی کے لینے سے نہیں روکا جا سکتا اور ایسی صورت میں کھودنے کے بعد زمین کو برابر کرنا ضروری ہے اور اکھاڑنے کے سبب سے جو نقصان پہنچے گا اس کا تاوان مفلس کے مال میں واجب ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا نقص ہے جو مفلس کے ملک کو الگ کرنے کی وجہ سے واقع ہوا ہے، لہذا یہ اسی پر ہوگا اور شافعیہ کے نزدیک لینے والے کو اس سلسلہ میں قرض خواہوں کے حقوق پر مقدم کیا جائے، اس لئے کہ وہ مال کی تحصیل کی مصلحت کی خاطر ہے، اور حنابلہ کے نزدیک وہ ان کے ساتھ حصہ دار ہوگا اور اگر مفلس اور قرض خواہ لوگ اکھاڑنے سے انکار کریں تو انہیں اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ یہ رکھنا حق کی بنیاد پر ہے اور اس صورت میں لینے والے کو یہ حق ہے کہ وہ پودے اور تعمیر کی قائم ہونے کی حالت میں جو قیمت ہے وہ قیمت دے کر اس کا مالک بن جائے، اس لئے کہ اس نے صاحب حق ہونے کی حالت میں پودا لگایا ہے یا عمارت بنائی ہے اور اس کو حق ہے کہ اگر وہ چاہے تو اسے اکھاڑ لے اور نقص کے تاوان کے ساتھ اسے قرض خواہوں کو دے دے۔ پس اگر لینے والا پودا اور تعمیر کا مالک بننے سے انکار کرے اور نقص کا تاوان ادا کرنے سے انکار کرے تو ظاہر روایت کی رو سے شافعیہ کے نزدیک اور قول مقدم کی رو سے حنابلہ کے نزدیک اسے رجوع کا حق نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں رجوع کرنے میں قرض خواہوں کا ضرر ہے اور ضرر کو ضرر سے زائل نہیں کیا جا سکتا۔

اور طرفین کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے رجوع کرنے کا حق ہے اور زمین اس کی ملکیت میں باقی رہے گی اور درخت اور عمارت مفلس کی ہوگی [1]۔

اور ہمارے علم واطلاع کے مطابق مالکیہ اور حنفیہ نے اس مسئلہ سے بحث نہیں کی ہے۔

کرایہ دار کا مفلس ہو جانا:

۴۶- مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اگر کسی نے اپنے کسی عین کو

---

(۱) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷، السراج الوہاج رص ۲۲۵ طبع مصطفی الحلبی، کشاف القناع ۳/ ۴۳۶، حاشیۃ الدسوقی مع الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۵۔

(۱) شرح المنہاج ۲/ ۲۹۶، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۳۵ اور اس کے بعد کے صفحات، شرح المنتہی ۲/ ۲۸۲، کشاف القناع ۳/ ۴۳۱، المغنی ۴/ ۴۲۶، ۴۲۸۔

نقد اجرت پر کرایہ پر دیا اور اس نے اس اجرت پر قبضہ نہیں کیا، یہاں تک کہ کرایہ دار پر اس کے افلاس کی وجہ سے حجر نافذ ہوگیا تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہے کہ اگر چاہے تو فسخ کے ذریعہ عین کو واپس کر لے اور اگر چاہے تو قرض خواہوں کے لئے اسے چھوڑ دے اور پوری اجرت کے سلسلہ میں وہ قرض خواہوں کے ساتھ حصہ دار بن جائے۔

اور اگر اس نے فسخ کو اختیار کیا اور کچھ مدت گذر چکی تھی تو مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ مالک گذرے ہوئے ایام کی اجرت میں قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا اور باقی ماندہ مدت میں اجارہ فسخ ہوجائے گا۔

اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ اس حال میں فسخ کے سلسلہ میں اس کا حق ساقط ہوجائے گا، اس لئے کہ ان کا مذہب ہے کہ سامان کے بعض حصہ کا تلف ہوجانا رجوع سے مانع ہے[1]۔

اجارہ پر دینے والے کا مفلس ہوجانا:

۴۷- اگر کسی خاص گھر کو کوئی اجارہ پر دے پھر مالک مفلس ہوجائے تو اجارہ باقی رہے گا اور اس کے مفلس ہونے سے فسخ نہیں ہوگا، اس لئے کہ وہ لازم ہے، اور خواہ کرایہ دار نے عین پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اگر قرض خواہ اس معین گھر کو فی الحال فروخت کرنے کا مطالبہ کرے تو کرایہ پر باقی رہتے ہوئے اسے فروخت کیا جائے گا، اور اگر اجارہ کی مدت کے گذرنے تک اس کی فروختگی کو موخر کرنے پر ان کا اتفاق ہوجائے تو جائز ہے۔

لیکن اگر کسی نے کسی گھر کو کرایہ پر لیا جس کے اوصاف بتادیئے گئے تھے اور وہ گھر کرایہ دار کو حوالہ کرنا مالک کے ذمہ تھا پھر کرایہ پر دینے والا قبضہ دلانے سے قبل مفلس ہوگیا تو کرایہ دار قرض خواہوں کے ساتھ برابر ہوگا، اس لئے کہ اس کا حق کسی عین کے ساتھ متعلق نہیں ہوا[1]۔

اور مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر ذمہ میں کسی عمل کا التزام کرنے والا مفلس ہوگیا اور اس نے کرایہ دار کو کوئی عین سپرد کردیا تاکہ وہ اسے استعمال کرے اور اس سے اپنا حق وصول کرے تو اس عین میں اس کو مقدم رکھا جائے گا اس عین کی طرح جسے عقد میں متعین کردیا گیا ہو، پھر شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے عین کو اس کے سپرد نہ کیا ہو اور اجرت کرایہ پر دینے والے کے ہاتھ میں باقی ہو تو کرایہ دار کو فسخ کرنے کا اختیار ہے اور وہ اجرت کو واپس لے لے گا، اور اگر اجرت تلف ہوگئی ہو تو اسے منفعت کی اجرت مثل کے بقدر قرض خواہوں کے ساتھ شریک کیا جائے گا اور اس میں سے اس کا حصہ لگا کر اس کے سپرد نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ مسلم فیہ کی طرف سے عوض لینا ناممکن ہے، اس لئے کہ ذمہ میں اجارہ کا ہونا منافع میں سلم ہے، لہذا اس کے لئے بعض وہ منفعت حاصل ہوگی جس کا التزام کیا گیا ہے، اگر وہ بغیر کسی ضرر کے منقسم ہوجائے جیسے سوطل کا اٹھانا، ورنہ تو (جیسے کہ کپڑے کا سینا) فسخ ہوجائے گا اور اسے خرچ کی ہوئی اجرت میں حصہ دیا جائے گا[2]۔

اور ہم نے ان مسائل میں حنفیہ کا کوئی کلام نہیں پایا۔

مفلس پر حجر کے اثرات میں سے پانچواں اثر: حاکم کا اس کے مال کو فروخت کرنا:

۴۸- افلاس کی وجہ سے جس پر حجر نافذ ہے حاکم اس کے مال کو امام

---

(۱) شرح المنہاج وحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۴، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۷، حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۶۶، ۲۸۸، کشاف القناع ۳/ ۴۲۶۔

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۳۶-۴۳۷، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۲۸۔

(۲) نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبراملسی ۴/ ۳۳۸۔

ابوحنیفہ اور ان کی موافقت کرنے والے فقہاء کے علاوہ دیگر فقہاء کے نزدیک فروخت کردے گا، تا کہ اس پر واجب دیون ادا کئے جاسکیں اور وہ صرف اس صورت میں فروخت کرے گا جب کہ وہ دین کی جنس سے نہ ہو، اور فروخت کرنے کے وقت حاکم مفلس کی مصلحت کی رعایت کرے گا۔

ابن قدامہ نے درج ذیل امور کو ذکر کیا ہے اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے بھی ذکر کیا ہے:

الف-نقد بلد (شہری سکے) کے بدلے فروخت کرے گا، اس لئے کہ وہ زیادہ آسانی سے فراہم ہوتا ہے، اور اگر شہر میں متعدد سکے ہوں تو زیادہ رائج سکے کے بدلے فروخت کرے گا، اور اگر تمام سکے برابر ہوں تو دین کی جنس کے بدلے بیچے گا۔

ب-فروخت کرتے وقت مفلس کو حاضر کرنا مستحب ہے، انہوں نے فرمایا: تا کہ وہ اپنی قیمت کو گن لے اور محفوظ کرلے تا کہ اس کے دل کے لئے زیادہ اطمینان کا باعث ہو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے عمدہ اور گھٹیا سامان کو زیادہ جاننے والا ہے، لہذا جب وہ موجود ہوگا تو اس کے بارے میں بات چیت کرے گا اور اس میں لوگوں کی رغبت بڑھ جائے گی۔

ج-فروخت کرتے وقت قرض خواہوں کو حاضر کرنا بھی مستحب ہے، اس لئے کہ ان کے لئے فروخت کیا جارہا ہے اور بسا اوقات وہ ان میں سے کسی چیز کے خریدنے کی رغبت کریں گے اور اس کی قیمت بڑھا کردیں گے تو یہ ان کے لئے اور مفلس کے لئے زیادہ بہتر ہوگا، اور ان کی خوش دلی کا ذریعہ ہوگا اور تہمت سے دور ہوگا اور بسا اوقات ان میں سے کوئی اپنا مال بعینہ پالے گا تو وہ اسے لے لے گا۔

د-ہر چیز کو اس کے بازار میں فروخت کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ وہ زیادہ احتیاط پر مبنی ہے اور وہاں اس کے طلب کرنے والے اور اس کی قیمت کے جاننے والے زیادہ ہوں گے۔

ھ-مفلس کے لئے اس کے مال میں سے کچھ چھوڑ دیا جائے گا، اس سلسلہ میں تفصیلی کلام آرہا ہے۔

و-اور حاکم کسی چیز کی بیع کو مقدم اور مؤخر کرنے میں ایک قسم کی ترتیب کا لحاظ کرے گا جس سے مصلحت پوری ہوگی، پس وہ آسان کو مقدم کرے گا پھر اس کے بعد والے کو، جس اعتبار سے مفلس کو زیادہ رعایت حاصل ہو، اس لئے کبھی بعض کی بیع پر اکتفاء کرے گا، پس رہن کی بیع سے شروع کرے گا اور مرتہن کو اس کے دین کے بقدر دے گا، اور جو قیمت بچ جائے گی وہ قرض خواہوں پر لوٹا دے گا اور اگر مرتہن کے دین میں سے کچھ بچ گیا تو قرض خواہوں کے ساتھ اس کا حساب لگائے گا۔

پھر حاکم کھانے کی ترچیزوں وغیرہ کو فروخت کرے گا جو جلدی سے خراب ہوجاتی ہیں، اس لئے کہ اس کو باقی رکھنا اسے تلف کردے گا۔ اور شافعیہ نے اسے رہن کی بیع پر مقدم رکھا ہے۔

پھر وہ جانور کو فروخت کرے گا، اس لئے کہ وہ تلف کا نشانہ بنتا ہے اور اس کے باقی رہنے میں خرچ اور نفقہ کی ضرورت پڑتی ہے۔

پھر وہ سامانوں اور فرنیچر کو فروخت کرے گا، اس لئے کہ اس پر ضائع ہونے کا خطرہ ہوتا ہے اور لوگوں کے ہاتھ اس تک پہنچ سکتے ہیں۔

پھر اخیر میں جائداد غیر منقولہ کو فروخت کرے گا، مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کے بارے میں ماہ دو ماہ کی تاخیر کردے گا۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ یہ ترتیب حیوان کے علاوہ میں اور ان چیزوں میں جن میں فساد جلدی سرایت کرتا ہے (جو جلدی خراب ہوجاتی ہیں) اور ان میں سے جن پر لوٹ مار یا ظالم وغیرہ کے

مسلط ہونے کا خطرہ ہو، مستحب ہے۔

اور مالکیہ نے درج ذیل امور کا بھی ذکر کیا ہے:

ز- قاضی کے نزدیک جو دین بینہ سے ثابت ہو اس میں مفلس کو بینہ کے بارے میں آگاہ کرنے کے بعد ہی فروخت کرے گا اور مطالبہ کرنے والے قرض داروں میں سے ہر ایک کو آگاہ کرنے کا حق ہے، اس لئے کہ ہر ایک کو دوسرے فریق کے بینہ کے بارے میں جرح کا حق ہے، اور وہ ہر ایک قرض خواہ سے قسم لے گا کہ اس نے اپنے دین میں کے کسی حصہ پر قبضہ نہیں کیا ہے اور نہ اس کو حوالہ کیا ہے اور نہ اسے ساقط کیا ہے اور وہ اس کے ذمہ میں اب تک باقی ہے۔

ح- اور یہ کہ وہ تین دنوں کا خیار لے کر فروخت کرے گا تاکہ ہر سامان میں زیادہ قیمت طلب کی جا سکے، سوائے اس سامان کے جو تاخیر کی وجہ سے خراب ہو جائے۔

ط- اور شافعیہ کہتے ہیں کہ ثمن مثل سے کم میں فروخت نہیں کرے گا، اور وہ حنابلہ کا مذہب ہے جیسا کہ مطالب اولی النہی میں ہے، اور بعض شافعیہ کہتے ہیں کہ اس کو زیادہ سے زیادہ ملنے والی قیمت پر فروخت کرے گا۔ ان سبھوں کا کہنا ہے کہ اگر اس سامان کا کوئی ایسا خواہش مند ظاہر ہو جائے جو اس سے زیادہ قیمت دینا چاہتا ہو جس پر فروخت کیا گیا ہے (اور یہ خیار کی مدت میں ہو اور اسی میں سے خیار مجلس بھی ہے) تو بیع کو فسخ کرنا اور زائد دینے والے کے ہاتھ فروخت کرنا واجب ہوگا، اور خیار کی مدت کے بعد فسخ لازم نہ ہوگا، لیکن خریدار کے لئے اقالہ مستحب ہوگا۔

ی- اور انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ نقد ہی کے بدلے فروخت کرے گا اور ادھار قیمت پر فروخت نہیں کرے گا اور مبیع کو اس وقت تک سپرد نہیں کرے گا جب تک کہ قیمت پر قبضہ نہ کر لے [1]۔

(۱) الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۷۰، الدسوقی ۳/ ۲۷۰-۲۷۱، نہایۃ المحتاج

مفلس کے لئے اس کے مال میں سے کیا کیا چیزیں چھوڑی جائیں گی:

۴۹- مفلس کے لئے اس کے مال میں سے درج ذیل چیزیں چھوڑی جائیں گی:

الف- کپڑے:

مفلس کے لئے اس کے استعمال کے کپڑوں میں سے ایک جوڑا بالاتفاق چھوڑا جائے گا [1]، اور حنفیہ نے کہا ہے کہ دو جوڑے چھوڑے جائیں گے اور ان دونوں کے علاوہ جو کپڑے ہوں گے فروخت کر دیئے جائیں گے، اور حنفیہ فرماتے ہیں کہ جس کپڑے کی فی الحال ضرورت نہیں اسے فروخت کر دیا جائے گا مثلاً گرمی میں جاڑے کے کپڑے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کے جمعہ کے دونوں کپڑوں کو فروخت کر دیا جائے گا، اگر ان کی قیمت زیادہ ہو اور اس کے لئے اس سے کم درجے کے کپڑے خریدے جائیں گے اور یہ اسی مفہوم میں ہے جس کی حنابلہ اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر کپڑے اونچے معیار کے ہوں کہ اس جیسا آدمی اس جیسے کپڑے نہیں پہنتا ہو تو انہیں فروخت کر دیا جائے گا اور اس کے لئے کم سے کم کپڑے چھوڑ دئے جائیں گے جو اس کے لئے کافی ہو جائیں، اور مالکیہ اور شافعیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اس کے لئے کپڑے

= ۴/ ۳۱۰، ۳۱۲، المغنی ۴/ ۴۴۳-۴۴۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۸۹- ۳۹۰، اور دیکھئے: فتح القدیر ۸/ ۲۰۷، الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۲، الدر المختار وحاشیہ ۵/ ۹۸، بولاق ۱۳۲۶ھ۔

(۱) الدست (جیسا کہ المصباح میں ہے) وہ ہے جسے انسان پہنتا ہے اور اس کی ضرورتوں میں آنے جانے میں اس کے لئے کافی ہو جاتا ہے اور اس کی جمع دسوت ہے جیسے کہ فلس اور فلوس۔ ابن عابدین شامی نے اسے بذلہ (روزانہ استعمال کے کپڑے) سے تعبیر کیا ہے۔

چھوڑے جائیں گے اسی طرح اس کے اہل وعیال کے لئے بھی چھوڑے جائیں گے[1]۔

ب- کتابیں:

اور اگر وہ عالم ہو اور کتابوں سے مستغنی نہ ہوسکتا ہو تو شافعیہ کے نزدیک اور ایک قول کی رو سے مالکیہ کے نزدیک اس کے لئے وہ کتابیں چھوڑ دی جائیں گی جن کی اسے شرعی علوم، اور علوم آلیہ میں ضرورت پڑتی ہو، اور مالکیہ کے نزدیک مقدم قول یہ ہے کہ کتابیں بھی فروخت کی جائیں گی[2]۔

ج- رہائشی گھر:

امام مالک اور (اصح قول کی رو سے) امام شافعی اور شریح فرماتے ہیں کہ مفلس کا گھر فروخت کیا جائے گا اور اس کے بدلہ میں اس کے لئے کرایہ پر مکان لیا جائے گا، اسے ابن المنذر نے اختیار کیا ہے، اس لئے کہ نبی ﷺ نے اس شخص کے قرض خواہوں سے جو پھلوں کی خریداری میں مصیبت کا شکار ہوگیا تھا، فرمایا: "خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك"[3] (تمہیں جو مل جائے وہ لے لو اور تمہارے لئے اس کے سوا کچھ نہیں ہے)۔

اور احمد اور اسحاق کا قول جو حنفیہ اور شافعیہ کا بھی ایک قول ہے کہ اس کا وہ گھر فروخت نہیں کیا جائے گا جس میں رہنے کا وہ محتاج ہو البتہ اگر گھر نفیس اور عمدہ ہو تو اسے فروخت کیا جائے گا اور اس کے لئے اس

(۱) حاشیہ ابن عابدین ۵/ ۹۵، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۷۰، الدسوقی ۳/ ۲۷۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، شرح المحلی علی المنہاج ۲/ ۲۹۱، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۴۴۱، ۴۴۵۔
(۲) الزرقانی ۵/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج وحاشیۃ الشبر املسی ۴/ ۳۱۹۔
(۳) حدیث: "خذوا ما وجدتم ..." کی تخریج (فقرہ نمبر: ۲۳) میں گذر چکی۔

کی قیمت کے کچھ حصے سے ایسا گھر خریدا جائے گا جس میں وہ رات گذار سکے اور باقی کو قرض خواہوں پر صرف کیا جائے گا[1]۔

د- کاریگر کے اوزار:

حنابلہ اور بعض مالکیہ فرماتے ہیں کہ مفلس کے لئے اس کی صنعت وحرفت کے اوزار چھوڑ دیئے جائیں گے، پھر ان میں مالکیہ فرماتے ہیں کہ اوزار اس صورت میں چھوڑ دیئے جائیں گے، جب کہ ان کی قیمت کم ہو جیسے کہ لوہار کا ہتھوڑا، اور بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اسے بھی فروخت کردیا جائے گا اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ اسے فروخت کیا جائے گا[2]۔

ھ- تجارت کا رأس المال:

حنابلہ اور شافعیہ میں سے ابن سریج فرماتے ہیں کہ مفلس کے لئے کچھ رأس المال چھوڑ دیا جائے گا جس سے وہ تجارت کرے، اگر وہ اس کے بغیر اچھی طرح نہ کما سکتا ہو۔ رملی کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے کہ وہ اس سے معمولی چیز مراد لیتے ہیں، زیادہ نہیں۔ حنفیہ اور مالکیہ کی اس سلسلہ میں کوئی صراحت ہمیں نہیں مل سکی[3]۔

و- ضروری خوراک:

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مفلس کے لئے اس کے مال میں سے اتنی ضروری خوراک بھی چھوڑ دی جائے گی جو اس کے لئے اور اس کے اہل وعیال کے لئے کافی ہو جس سے جسم قائم رہتا ہے۔ اتنی

(۱) الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۲، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۸-۳۱۹، المغنی ۴/ ۴۴۴-۴۴۵۔
(۲) الزرقانی ۵/ ۲۷۰، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۹، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۱۔
(۳) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷۔

مقدار میں نہیں جس سے خوش حالی کی زندگی بسر ہو۔ مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے اس کی بیویوں، اولاد اور والدین کے لئے وہ نفقہ چھوڑا جائے گا جو اس پر واجب ہے۔ اتنی مقدار میں جس سے جسم قائم رہے، اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جس کے لئے کمانا ممکن نہ ہو لیکن اگر وہ ایسا ہنر والا ہو جس سے وہ کماتا ہو یا اس کے لئے یہ ممکن ہو کہ اپنے آپ کو مزدوری پر لگائے تو اس صورت میں اس کے لئے کچھ نہیں چھوڑا جائے گا۔

پھر مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے اور مذکورہ بالا لوگوں کے لئے اتنی مقدار میں نفقہ چھوڑا جائے گا جو ان کے لئے اس وقت تک کے لئے کافی ہو سکے جب تک غور وخوض کے بعد اس کے لئے اسباب معیشت کے حاصل ہو جانے کی توقع ہو، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کے لئے تقسیم کے دن کی خوراک کے علاوہ کچھ خوراک نہیں چھوڑی جائے گی اور اس پر کسی قریبی رشتہ دار کا نفقہ بھی واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تنگ دست ہے، اس حالت کے برخلاف جو تقسیم سے قبل اس کی تھی، اور حنابلہ کے نزدیک بھی تقسیم کے بعد قریبی رشتہ دار کا نفقہ ساقط ہو جائے گا[1]۔

حجر کی مدت میں اور مفلس کے مال کو قرض خواہوں پر تقسیم کرنے سے قبل اس پر اور اس کے اہل وعیال پر خرچ کرنا:

۵۰ - صاحبین کے قول کی رو سے حنفیہ کے نزدیک اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اور یہی مالکیہ کے مذہب کا تقاضا ہے جیسا کہ پہلے گذرا، حاکم پر واجب ہے کہ وہ مفلس کے مال سے اس پر (یعنی مفلس پر) بھلے طریقے پر خرچ کرے، اور وہ ادنیٰ مقدار ہے جو اس جیسے آدمی پر خرچ کی جا سکتی ہے، یہاں تک کہ اس کا مال تقسیم کیا جائے اور یہ اس لئے کہ تقسیم سے قبل اس کے مال سے اس کی ملکیت ختم نہیں ہوئی ہے۔ اسی طرح ان لوگوں پر بھی خرچ کیا جائے گا جن کا نفقہ مفلس پر لازم ہے یعنی بیوی اور رشتہ دار اگرچہ (بیوی یا رشتہ دار) حجر کے نافذ ہونے کے بعد ہوئے ہوں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کا قول ہے کہ: "ابدأ بنفسک ثم بمن تعول"[1] (تم اپنی ذات سے شروع کرو پھر ان لوگوں سے جن کی تم پرورش کرتے ہو)۔ اور یہ اس وقت ہے جب کہ مفلس اپنے لائق حلال کمائی کے ذریعہ مستغنی نہ ہو[2]۔

اور حنفیہ کی کتاب فتاویٰ خانیہ میں ہے کہ: مفلس پر اس کے کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں میں تنگی نہیں کی جائے گی اور اس کے لئے عرف کے مطابق بقدر کفاف مقرر کیا جائے گا[3]۔

اور تقسیم کے بعد کے بارے میں پہلے گذر چکا کہ اس کے لئے کتنا نفقہ چھوڑا جائے گا۔

---

(۱) الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۷، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷، شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۰ - ۲۹۱، المغنی ۴/ ۴۴۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۱۔

---

(۱) حدیث: "ابدأ بنفسک ثم بمن تعول" کی روایت مسلم نے حضرت جابرؓ سے مرفوعا ان الفاظ میں کی ہے: "ابدأ بنفسک فتصدق علیها، فإن فضل شيء فلأهلک فإن فضل عن أهلک شيء فلذي قرابتک، فإن فضل عن ذي قرابتک شيء فهکذا و هکذا، يقول: فبين يديک، وعن يمينک وعن شمالک" (تم اپنی ذات سے شروع کرو، چنانچہ اس پر صدقہ کرو، پھر اگر کچھ بچ جائے تو اپنے اہل وعیال پر خرچ کرو، اگر اپنے اہل وعیال سے بچ جائے تو اپنے قرابت داروں پر خرچ کرو اور اگر اپنے قرابت داروں سے بھی بچ جائے تو یوں اور یوں خرچ کرو۔ راوی کہتے ہیں کہ آپ کا اشارہ سامنے، دائیں اور بائیں طرف تھا) (صحیح مسلم ۲/ ۶۹۲ - ۶۹۳ عیسی الحلبی)۔

(۲) نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷، شرح المنہاج بحاشیۃ القلیوبی ۲/ ۲۹۰، کشاف القناع ۳/ ۴۳۴، الفتاویٰ الہندیہ ۵/ ۶۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۷۔

(۳) شرح المجلہ للأتاسی ۳/ ۵۵۶، دفعہ ۱۰۰۰۔

مفلس کے مال کو اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنے میں جلدی کرنا:

۵۱-مالکیہ نے صراحت کی ہے کہ مفلس کے مال کو تقسیم کرنے میں تاخیر کرنا مناسب نہیں ہے، اور شافعیہ اور حنابلہ نے فرمایا کہ مقروض کے ذمہ کو بری کرنے کے لئے تقسیم کرنے میں جلدی کرنا مستحب ہے تاکہ اس پر حجر کا زمانہ دراز نہ ہو اور تاکہ حق کا اس کے مستحق تک پہنچانا مؤخر نہ ہو۔ اور اس کی تقسیم میں تاخیر کرنا ٹال مٹول اور قرض خواہوں کے ساتھ ظلم ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ جلدی کرنے میں حد سے زیادتی نہیں کی جائے گی تاکہ کم قیمت کے ذریعہ اس میں لالچ نہ کی جائے، اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کا اندیشہ ہو کہ مفلس پر موجود قرض خواہوں کے علاوہ دوسروں کا بھی دین ہے تو قاضی اپنی صواب دید سے تقسیم میں تاخیر کرے گا[1]۔

اور شافعیہ نے صراحت کی ہے کہ حاکم پر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ انتظار کرے تاکہ تمام مال کی فروختگی مکمل ہو، بلکہ ان کے نزدیک حاکم کے لئے مستحب ہے کہ جو چیز اس کے قبضہ میں آئے اسے بتدریج تقسیم کرے، لہذا اگر قرض خواہ اس کا مطالبہ کریں تو واجب ہے اور اگر حاصل شدہ ثمن کے کم ہونے کی وجہ سے یہ مشکل ہو تو تقسیم کو مؤخر کرے گا یہاں تک کہ اتنی مقدار جمع ہو جائے جس کی تقسیم آسان ہو تو اس کو تقسیم کرے گا، اور اگر قرض خواہ اس سے مطالبہ کریں تو اس پر لازم نہ ہوگا[2]۔

(۱) نہایۃ المحتاج ۳۱۱/۴، حاشیۃ الدسوقی ۳۱۵/۳، مطالب اولی النہی ۳۸۹/۳۔
(۲) نہایۃ المحتاج ۳۱۵/۴۔

کیا تقسیم سے قبل قرض خواہوں کی پوری تعداد کا معلوم کرنا ضروری ہے؟:

۵۲-مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے کہ قاضی مفلس کے قرض خواہوں کو اس کا مکلف نہیں بنائے گا کہ وہ یہ ثابت کریں کہ ان کے سوا کوئی دوسرا قرض خواہ نہیں ہے، اور یہ اس لئے کہ حجر مشہور ہو چکا ہے تو اگر وہاں کوئی قرض خواہ ہوتا تو ضرور ظاہر ہو جاتا اور یہ ان سب کے نزدیک ترکہ کی تقسیم کے برخلاف ہے، اس لئے کہ قاضی اس وقت تک تقسیم نہیں کرے گا جب تک کہ انہیں ایسا بینہ پیش کرنے کا مکلف نہ کرے جو ان کی مکمل تعداد کی گواہی دے[1]۔

تقسیم کے بعد کسی قرض خواہ کا ظاہر ہونا:

۵۳- اگر حاکم مفلس کا مال اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کردے پھر اس کے بعد کوئی ایسا قرض خواہ ظاہر ہو جس کا دین حجر سے قبل کا تھا تو وہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ حصہ کے لحاظ سے شریک ہوگا اور تقسیم نہیں توڑی جائے گی، پس اگر ان میں سے کسی نے اس چیز کو تلف کردیا جو اس نے لیا تھا تو وہ اس سے بھی رجوع کرے گا جیسا کہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے، پھر شافعیہ نے کہا کہ اگر لینے والا تنگ دست ہو تو اس نے جو کچھ لیا ہے اسے معدوم کی طرح قرار دیا جائے گا اور ظاہر ہونے والا قرض خواہ دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ شریک ہوگا۔

اور مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر ان لوگوں نے آپس میں تقسیم کرلیا اور انہیں دوسرے قرض خواہ کا علم نہ ہوا تو وہ قرض خواہ ان میں سے ہر ایک سے اس مقدار میں رجوع کرے گا جو اس کے حصہ میں آیا

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۲۷۱/۳-۲۷۲، نہایۃ المحتاج ۳۱۶/۴، کشاف القناع ۴۳۷/۳۔

ہے اور کسی کی طرف سے کسی دوسرے سے نہیں لے گا، اور اگر وہ لوگ اس کو جانتے تھے تو وہ ان سے اپنے حصہ کی بقدر رجوع کرے گا، لیکن وہ تنگ دست کی طرف سے صاحب مال سے لے گا اور غائب کی طرف سے حاضر سے لے گا اور مردہ کی طرف سے زندہ سے لے گا، یعنی ان حدود میں جس میں ان میں سے ہر ایک نے قبضہ کیا ہے، اور شافعیہ کے ایک قول کی رو سے تقسیم ہر حال میں ٹوٹ جائے گی جیسا کہ اس صورت میں جب کہ ترکہ کی تقسیم کے بعد کوئی وارث ظاہر ہو(۱)۔

مفلس کے مال کو اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنے کا طریقہ:

۵۴- الف- مفلس کے مال سے ان لوگوں کو اجرت دینا شروع کیا جائے گا جو اس میں ایسا عمل کرتے ہیں جس میں مال کی مصلحت ہو یعنی دیکھ بھال کرنے والا، دلال، حفاظت کرنے والا، اٹھانے والا، ناپنے والا، اور وزن کرنے والا وغیرہ۔ وہ قرض خواہوں کے دیون پر مقدم رکھے جائیں گے، یہ بات حنابلہ میں سے صاحب الإقناع نے ذکر کی ہے، اور مالکیہ میں سے دردیر نے ذکر کیا ہے کہ اس کھیتی کی سینچائی کرنے والے کو جس کا مالک مفلس ہوگیا ہے مرتہن پر مقدم کیا جائے گا، اور انہوں نے کہا کہ یہ اس لئے کہ اگر وہ نہ ہو تو کھیتی سے نفع نہیں اٹھا سکے گا(۲)۔

ب- پھر اس شخص سے شروع کیا جائے گا جس کا رہن لازم ہو

(۱) الفتاوی الہندیہ ۵/ ۶۳، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۷۴، ۲۷۶، الزرقانی ۵/ ۲۷۵، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۶-۳۱۷، کشاف القناع ۳/ ۴۳۸۔

(۲) کشاف القناع ۳/ ۴۳۶، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۱، الشرح الکبیر علی خلیل ۳/ ۲۸۸، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۷۔

یعنی قبضہ کیا ہوا ہو، پس اگر اس کی قیمت اس کے دین کے برابر ہو تو وہ قیمت اس کے لئے خاص ہوگی، اس لئے کہ اس کا حق عین رہن کے ساتھ اور راہن کے ذمہ سے متعلق ہے اور رہن کی قیمت سے جو زائد ہوگا اسے مال کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور جو کم ہوگا اس میں اس قرض خواہ کو دوسرے قرض خواہوں کے ساتھ لاحق کردیا جائے گا(۱)۔

مالکیہ مزید فرماتے ہیں کہ کاریگر اس چیز کا قرض خواہوں سے زیادہ مستحق ہے جو اس کے قبضہ میں ہے جب کہ کام مکمل ہونے کے بعد شی مصنوع کا مالک مفلس ہوجائے یہاں تک کہ وہ اس سے اپنی پوری اجرت وصول کرلے، اس لئے کہ جب وہ شی اس کے قبضہ میں ہے تو رہن کی طرح ہے۔ (مالک کے) مفلس ہوجانے کی صورت میں جس شخص کے قبضہ میں وہ ہے وہ اس کا زیادہ مستحق ہے، ورنہ اگر وہ اسے اس کے مالک کے مفلس ہونے سے قبل اس کے سپرد کردے یا اس کا مالک کام کے مکمل ہونے سے قبل مفلس ہوجائے تو وہ اس کا زیادہ مستحق نہیں ہوگا(۲)۔

مالکیہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی چوپایہ یا اسی طرح کی کوئی چیز جیسے کشتی کرایہ پر لی اور مفلس ہوگیا تو کرایہ دار کے سامانوں میں سے جو سامان اس پر لادا گیا ہے اس چوپائے یا کشتی کا مالک اس کا زیادہ مستحق ہے، وہ اسے اپنے چوپائے کے کرایہ میں لے لے گا اگرچہ اس سامان کا مالک اس کے ساتھ نہ ہو جب تک کہ اٹھائے ہوئے سامان پر اس کا مالک (اور وہ کرایہ دار ہے) وصول کرکے قبضہ نہ کرلے اور یہ دوکان وغیرہ کو کرایہ پر لینے والے کے برخلاف ہے کہ اس صورت میں دوکان کا مالک اس میں موجود سامان کا زیادہ حق دار

(۱) کشاف القناع ۳/ ۴۳۶۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۸۔

نہیں ہوگا۔ اور فرق یہ ہے کہ سواری کا قبضہ حمل ونقل کی وجہ سے دوکان ومکان کے قبضہ سے زیادہ قوی ہے[۱]۔

اور مالکیہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ اسی طرح کسی چوپائے وغیرہ کو کرایہ پر لینے والا اس کا زیادہ مستحق ہے یہاں تک کہ وہ اس سے اتنا نفع حاصل کرلے جتنا اس نے نقد کرایہ ادا کیا ہے، خواہ چوپایہ متعین ہو یا غیر متعین، البتہ اگر وہ غیر متعین ہے تو جب تک کرایہ پر دینے والے کے مفلس ہونے سے قبل اس پر قبضہ نہ کرلے اس کا زیادہ مستحق نہ ہوگا[۲]۔

ج - پھر جو شخص اپنا مال بعینہ پالے تو وہ اسے ان شرائط کے ساتھ لے لے گا جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے، اسی طرح جس کی کرایہ پر دی ہوئی چیز بعینہ موجود ہو جس کو اس سے مفلس نے کرایہ پر لیا ہو تو اسے اس چیز کو لینے اور کرایہ کو فسخ کرنے کا حق ہے، اس اختلاف اور تفصیل کے مطابق جو اوپر گزری[۳]۔

د - پھر مفلس کے حاصل ہونے والے مال اس کے قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کئے جائیں گے۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ سارے دیون نقد ہوں۔ اسی طرح جب کہ وہ سب سامان ہوں اور جنس اور صفت میں مفلس کے مال کے موافق ہوں تو قیمت لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ان میں سے ہر ایک کے سامان کا مجموعی دیون سے جو تناسب ہے اس کے بقدر اپنا حصہ لیں گے[۴]۔

پس اگر کل یا بعض دیون سامان ہوں اور مفلس کا مال نقد ہو تو تقسیم کے دن سامانوں کی جو قیمت ہو وہ قیمت لگائی جائے گی اور

(۱) لشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/ ۲۸۹۔
(۲) سابقہ مراجع۔
(۳) کشاف القناع ۳/ ۴۳۶۔
(۴) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۱، کشاف القناع ۳/ ۴۳۵۔

ہر قرض خواہ اپنے سامانوں کی قیمت کے بقدر حصہ لے گا، اس کے لئے اس قیمت سے اس کے سامانوں کے ہم جنس وہم صفت سامان خریدا جائے گا، اور اگر کوئی مانع نہ ہو تو باہمی رضامندی سے ثمن کا لینا جائز ہے جیسا کہ اگر اس کا دین سونا ہو اور تقسیم میں اس کی جگہ پر چاندی آئے تو اس کے لئے اس کو لینا جائز نہ ہوگا جو اس کی جگہ پر آیا، اس لئے کہ یہ ادھار بیع صرف کا سبب بنے گا (جو نا جائز ہے)، اس تفصیل کی صراحت مالکیہ نے کی ہے۔

اور اگر مفلس یا حاکم نے ان میں سے بعض کے دیون کو ادا کردیا، اور بعض کے دین کو ادا نہ کیا یا ان میں سے بعض کا دین مذکورہ برابری کے تقاضا سے زائد ادا کردیا تو وہ سب قرض خواہ اپنے دین کے تناسب سے اس مال میں جو اس نے لیا ہے اس کے ساتھ شریک ہوں گے[۱]۔

مفلس کے مال کی تقسیم کے بعد اس سے کیا مطالبہ کیا جائے گا:

۵۵ - مفلس کے وہ دیون ساقط نہیں ہوں گے جو اس کے مال سے پورے ادا نہ ہوسکے بلکہ وہ اس کے ذمہ میں باقی رہیں گے۔

پھر اگر وہاں پر کوئی زمین یا جائداد غیر منقولہ ہو جس کی منفعت کی وصیت اس کے لئے کی گئی ہو یا جو اس کے لئے وقف ہو تو اسے اس کو کرایہ پر دینے کا پابند بنایا جائے گا اور منفعت کے بدل کو دیون میں صرف کیا جائے گا اور اسے بار بار کرایہ پر دیا جائے گا یہاں تک کہ دین سے پوری طرح فراغت حاصل ہوجائے، شافعیہ اور حنابلہ نے اس کی صراحت کی ہے۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی علی الشرح الکبیر ۳/ ۲۷۲، الزرقانی علی خلیل ۵/ ۲۷۳، نہایۃ المحتاج ۴/ ۳۱۴، مطالب اولی النہی ۳/ ۳۹۳۔

رہا اس صورت میں مفلس کو کمانے کا مکلف بنانا کہ باقی دیون کو ادا کرنے کے لئے اپنے آپ کو اجارہ پر لگائے تو شافعیہ نے دیون کی دو قسمیں کی ہیں:

اول: وہ دین جس کی وجہ سے مفلس گنہ گار رہا ہو جیسے کہ غاصب اور جان بوجھ کر جنایت کرنے والا تو ایسے شخص کو کمانے کا پابند بنایا جائے گا خواہ اپنے آپ کو اجارہ پر لگا کر ہو، اور اگر چہ وہ اس کی وجہ سے ذلیل ہو، بلکہ جب اسے اس کی طاقت ہوگی تو ایسا کرنا اس پر لازم ہوگا۔ وہ حضرات فرماتے ہیں کہ اس لئے کہ معصیت سے نکلنے کے مقابلہ میں مروءت پر نظر نہیں ڈالی جائے گی، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ معصیت سے توبہ کرنا واجب ہے اور توبہ آدمیوں کے حقوق میں ادا کرنے پر موقوف ہوتی ہے۔

دوم: وہ دیون جن کی وجہ سے مفلس گنہ گار نہ ہو تو اس نوعیت کے دیون کو ادا کرنے کے لئے کمانا اور اپنے آپ کو اجارہ پر لگانا لازم نہیں ہے[1]۔

اور مالکیہ نے مطلقاً یہ فرمایا کہ مفلس پر کمانے کو لازم نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ اس پر قادر ہو اگر چہ اس نے دین کے عقد میں اپنے اوپر اس کی شرط لگائی ہو، وہ فرماتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین صرف اس کے ذمہ سے متعلق ہے[2]۔

اور حنابلہ نے مطلقاً یہ کہا کہ صنعت وحرفت جاننے والے مفلس کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اپنے آپ کو اپنے لائق صنعت وحرفت میں اجرت پر لگائے اور کمائے، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ منافع عقد کے صحیح ہونے میں اعیان کے قائم مقام ہیں، لہذا اس کو مجبور کیا جائے گا کہ منافع پر عقد کرے جیسا کہ اس کی مرضی کے بغیر اس کا مال فروخت کیا جاتا ہے[1]۔

پھر مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ مفلس کو تبرعات یعنی ہبہ یا وصیت یا عطیہ یا صدقہ کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا تاکہ اسے کسی ایسے احسان کے برداشت کرنے پر مجبور نہ کیا جائے جسے وہ پسند نہیں کرتا ہے اور نہ قرض لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح اسے اپنی بیوی سے خلع کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اگر چہ بیوی (بدل خلع) خرچ کرے، اس لئے کہ اس میں اس کو ضرر ہے اور نہ اسے اس قصاص کی طرف سے دیت لینے پر مجبور کیا جائے گا جو اس کے لئے اس پر یا اس کے مورث پر کسی جنایت کے سرزد ہونے کی وجہ سے واجب ہوا ہو، اس لئے کہ یہ اس مقصد اور مصلحت کو ختم کردے گا جس کے لئے قصاص مشروع ہوا ہے، پھر اگر وہ اپنے اختیار سے کچھ مال لے کر معاف کردے تو وہ مال ثابت ہو جائے گا اور اس سے قرض خواہوں کے حقوق متعلق ہو جائیں گے۔

اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ اسے کمانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اجرت سے اس کے دیون کو ادا کرنے کے لئے قاضی اسے اجارہ پر نہیں لگائے گا[2]۔

مفلس کا حجر کس چیز سے ختم ہوتا ہے:

۵۶- شافعیہ کے نزدیک (اور حنابلہ بھی اس صورت میں انہیں کے مثل ہیں جب کہ مفلس پر کچھ دین باقی رہ جائے) مفلس کے مال کو قرض خواہوں کے درمیان تقسیم کرنے سے اس سے حجر ختم نہیں ہوگا، شافعیہ فرماتے ہیں کہ اگر قرض خواہ اس کے حجر کے ختم کرنے پر اتفاق کرلیں اور وہ مفلس کو بری کردیں تو بھی اس سے حجر ختم نہ ہوگا، بلکہ صرف قاضی کے ختم کرنے پر ہی حجر ختم ہوگا، اس لئے کہ وہ قاضی

(۱) نہایۃ المحتاج ۳/۳۱۹-۳۲۰۔

(۲) حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۷۰۔

(۱) کشاف القناع ۳/۴۳۹۔

(۲) کشاف القناع ۳/۴۴۰، الشرح الکبیر وحاشیۃ الدسوقی ۳/۲۷۰، الفتاوی الہندیہ ۵/۶۳، الفتاوی البزازیہ ۵/۴۴۴، الزیلعی ۵/۱۹۹۔

کے ثابت کرنے ہی سے ثابت ہوتا ہے، لہذا وہ اس کے ختم کئے بغیر ختم نہ ہوگا، اور اس لئے بھی کہ اس میں نظر واجتہاد کی ضرورت ہے، اور اس لئے بھی کہ دوسرے قرض خواہ کے ظاہر ہونے کا احتمال ہے اور تمام دیون سے بری ہونے کا انتظار نہیں کیا جائے گا بلکہ جب باقی دین کے سلسلہ میں اس کی تنگ دستی ثابت ہوجائے گی تو اس سے حجر کو ختم کردیا جائے گا جیسا کہ تنگ دست پر اصالۃً حجر نافذ نہیں کیا جاتا ہے، شافعیہ میں سے قلیوبی فرماتے ہیں کہ راجح قول یہ ہے کہ ادائیگی کے مکمل ہونے تک وہ محجور باقی رہے گا۔

اور حنابلہ نے صراحت کی ہے کہ مفلس پر اگر قرض خواہوں کا کچھ باقی نہ ہو تو حجر اس سے ختم ہوجائے گا۔ حاکم کی طرف سے حجر کے ختم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ جس ضرورت سے حجر نافذ ہوا وہ ختم ہوچکی ہے۔

اور مالکیہ کے نزدیک جو حنابلہ کا دوسرا قول ہے جسے صاحب المغنی نے ذکر کیا ہے کہ مفلس کا حجر محض اس کے موجود مال کو تقسیم کردینے سے ختم ہوجائے گا۔ مالکیہ فرماتے ہیں کہ اس سے قسم لی جائے گی کہ اس نے کچھ نہیں چھپایا ہے، پس اس وقت ختم ہوگا اگرچہ حاکم کے فیصلہ کے بغیر ہو۔

پھر مالکیہ اور حنابلہ فرماتے ہیں کہ جب مفلس سے حجر ختم ہوجائے، پھر ثابت ہو کہ اس کے پاس تقسیم شدہ مال کے علاوہ بھی مال ہے یا اس نے حجر کے ختم ہونے کے بعد مال کمایا ہے تو قرض خواہوں کے مطالبہ پر اس پر دوبارہ حجر نافذ کیا جائے گا اور اس صورت میں حجر سے قبل اس کا تصرف صحیح ہوگا، اور اس کے حجر کے ختم ہونے کے بعد اس پر دوبارہ حجر نافذ نہیں کیا جائے گا جب تک کہ اس کے لئے مال ثابت نہ ہو یا نیا مال حاصل نہ ہو[1]۔

(۱) حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۶۸-۲۶۹، کشاف القناع ۳/۴۳۱، المغنی ۴/۴۴۹۔

اور حنفیہ کے نزدیک ہم نے اس مسئلہ کے حکم کے سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں پائی البتہ انہوں نے سفیہ (اور سفیہ وہ ہے جو مال کو بے جا خرچ کرتا ہو) پر حجر قائم کرنے کے سلسلہ میں فرمایا: کہ امام ابو یوسف کے نزدیک قاضی کے فیصلہ کے بغیر اس سے حجر ختم نہ ہوگا[1]۔

حجر کے ختم ہونے کے بعد مفلس پر جو دیون لازم ہوں:

۵۷- جب مفلس کا حجر اس کے مال کو تقسیم کردینے یا قاضی کے اس سے حجر کو ختم کردینے سے ختم ہوجائے، اس تفصیل کے مطابق جو پہلے گذری اور اس پر کچھ دین باقی رہ جائے، پھر اس سے حجر کے ختم ہونے کے بعد اس پر دوسرے دیون لازم ہوجائیں اور اس کو نیا مال حاصل ہو تو قرض خواہوں کے مطالبہ پر اس پر دوبارہ حجر نافذ ہوگا۔ حنابلہ فرماتے ہیں کہ پہلے حجر والے اپنے باقی دیون کے ساتھ دوسرے حجر والوں کے ساتھ ان کے تمام دیون کے ساتھ شریک ہوں گے۔ اس لئے کہ وہ لوگ اس کے ذمہ میں اپنے حقوق کے ثابت ہونے میں برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی برابر ہوں گے[۲]۔

لیکن مالکیہ نے تفصیل کی ہے، چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ پہلے لوگ دوسروں کے ساتھ اس مال میں شریک ہوں گے جو مستقل سبب کی بنیاد پر حاصل ہوا ہو مثلاً وراثت، صلہ رحمی، جنایت کا تاوان اور وصیت وغیرہ اور پہلے قرض خواہ دوسروں کے ساتھ ان قیمتوں میں شریک نہیں ہوں گے جنہیں اس نے دوسروں سے لیا ہے اور نہ اس نئے مال میں شریک ہوں گے جو ان قیمتوں کے بدلہ میں حاصل ہوا

= شرح المنہاج مع حاشیۃ القلیوبی ۲/۲۹۱، تحفۃ المحتاج لابن حجر ۴/۱۲۹، نہایۃ المحتاج ۴/۳۲۰۔

(۱) البدائع ۷/۱۷۲-۱۷۳۔

(۲) کشاف القناع ۳/۴۳۱، حاشیۃ الدسوقی ۳/۲۶۸-۲۶۹، المغنی ۴/۵۰۴، القلیوبی ۲/۲۸۹۔

ہے الا یہ کہ ان کے دیون سے کچھ بچ جائے۔

اور شافعیہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر مفلس سے حجر ختم ہوجائے اور اس کے بعد اس کو نیا مال حاصل ہوتو اس کے ساتھ کسی کا تعلق نہ ہوگا، اور وہ اس میں جس طرح چاہے تصرف کرے گا پھر اگر اس کا کوئی مال ظاہر ہو(جو حجر کے ختم ہونے سے قبل کا تھا) تو اس میں حجر کا باقی رہنا ظاہر ہے، خواہ حجر کے ختم ہونے کے بعد نیا مال اور نئے قرض خواہ ظاہر ہوئے ہوں یا نہیں، اور وہ مال جس کے بارے میں ظاہر ہوا کہ وہ حجر کے ختم ہونے سے قبل کا تھا وہ پہلے قرض خواہوں کے لئے ہوگا اور یہ لوگ اپنے بعد آنے والے قرض خواہوں کے ساتھ اس مال میں شریک ہوں گے جو حجر ختم ہونے کے بعد حاصل ہوا ہے، اور کوئی نیا قرض خواہ اپنے سے پہلے قرض خواہوں کے ساتھ اس مال میں شریک نہ ہوگا جو حجر سے قبل یا حجر کے ساتھ حاصل ہوا ہو۔

جو شخص مفلس مرجائے اس کے احکام:

۵۸ - جو شخص مفلس مرجائے اس کے دیون کے حق میں افلاس کے بعض احکام جاری ہوں گے اور افلاس کے بعض دوسرے احکام کا جاری ہونا ممنوع ہوگا اور تفصیل کے لئے ''ترکہ'' کی اصطلاح کی طرف رجوع کیا جائے [1]۔

دوسرے احکام جو مفلس قرار دینے کے بعد جاری ہوتے ہیں:

۵۹ - اگر مدیون مفلس ہوجائے تو اس کے مفلس قرار دیئے جانے کے بعد بعض ان تصرفات میں جو اس سے صادر ہوئے کچھ احکام جاری ہوں گے جیسا کہ اس کے وکیل بنانے میں یا اس کے ضمان میں یا اس کے علاوہ میں اور ان میں سے ہر ایک چیز کا حکم اس کے باب میں دیکھا جائے۔

أقارب

دیکھئے: ''قرابت''۔

(۱) ابن عابدین ۴؍ ۳۴، بدایۃ المجتہد ۲؍ ۲۵۲، الوجیز ۱؍ ۱۸۲، القلیوبی ۳؍ ۳۰۵، جواہر الاکلیل ۲؍ ۹۴، ۱۱۱، الدسوقی ۳؍ ۳۳۱۔

إقالہ

تعریف:

۱- إقالة کا معنی لغت میں اٹھانا اور دور کرنا ہے، اسی معنی میں اہل عرب کا یہ قول ہے: أقال الله عثرته (اللہ اس کی لغزش کو معاف کرے) جب کوئی کسی کے گرنے پر اس کو اٹھائے۔

اسی معنی میں بیع میں اقالہ کرنا ہے، اس لئے کہ یہ عقد کو ختم کرتا ہے[1]۔

اور اقالہ فقہاء کی اصطلاح میں فریقین کی باہمی رضامندی سے عقد کو ختم کرنا اور اس کے حکم اور آثار کو باطل کرنا ہے[2]۔

متعلقہ الفاظ:

الف-بیع:

۲- اقالہ چند امور میں بیع سے الگ ہوتا ہے:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ فقہاء کا اقالہ کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ وہ فسخ ہے، اور دوسرے حضرات فرماتے ہیں کہ وہ بیع ہے، اور یہاں پر دوسرے اقوال بھی ہیں جن کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اقالہ میں ایجاب مستقبل کے لفظ سے واقع ہوسکتا ہے، مثلاً فریقین میں سے ایک کا کہنا: "أقلني" (مجھ سے بیع کا اقالہ کرو) بخلاف بیع کے کہ وہ صرف ماضی کے لفظ سے ہوتی ہے، اس لئے کہ استقبال کا لفظ حقیقت میں بھاؤ تاؤ کرنے کے لئے ہے اور بیع میں بھاؤ تاؤ کرنا معمول ہے، لہذا یہ لفظ اپنی حقیقت پر محمول کیا جائے گا، لہذا ایجاب واقع نہیں پایا جائے گا، بخلاف اقالہ کے، اس لئے کہ اس میں بھاؤ تاؤ کرنا معمول نہیں ہے، لہذا اس میں لفظ کو ایجاب پر محمول کیا جائے گا[1]۔

ب-فسخ:

۳- اقالہ اس بات میں فسخ سے الگ ہے کہ فسخ عقد کے تمام احکام اور آثار کو ختم کرتا ہے، اور اسے یوں سمجھتا ہے کہ مستقبل کے اعتبار سے اس کا وجود نہیں ہوا، اور اقالہ کو بعض حضرات نے فسخ شمار کیا ہے، اور دوسرے حضرات نے اسے بیع قرار دیا ہے[2]۔

إقالہ کا شرعی حکم:

۴- اقالہ عقد کی حالت کے اعتبار سے مستحب یا واجب ہے، لہذا اگر فریقین میں سے کوئی ایک نادم ہوتو اقالہ مستحب ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے جس کو ابوہریرہؓ نے روایت کیا ہے: "من أقال مسلماً بيعته أقال الله عثرته"[3] (جو شخص کسی

---

(۱) المصباح المنیر: مادہ (قبل)۔

(۲) یہاں پر مختلف مذاہب میں اقالہ کی متعدد تعریفیں ہیں۔ کمیٹی نے مذکورہ بالا تعریف کو اختیار کیا ہے اس لئے کہ یہ تعریف اس کی صورت و کیفیت بیان کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کی آراء کو سب سے زیادہ جامع ہے۔ دیکھئے: البحر الرائق شرح کنز الدقائق ۶/ ۱۱۰، منح اللہ المعین علی شرح الکنز لمحمد ملا مسکین ۲/ ۵۸۵، مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر ۲/ ۲۵۳، الخرشی علی مختصر خلیل مع حاشیۃ العدوی ۵/ ۱۶۹، الأم للشافعی ۳/ ۶۷، المغنی لابن قدامہ ۴/ ۱۳۵۔

(۱) بدائع الصنائع ۵/ ۳۰۶۔

(۲) فتح القدیر ۶/ ۴۸۹، ۴۹۱۔

(۳) حدیث: "من أقال مسلماً ..." کی روایت ابوداؤد (۳/ ۷۳۸ طبع عزت عبید دعاس) نے کی ہے اور ابن دقیق العید نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسا کہ

مسلمان سے اس کی بیع میں اقالہ کرے گا اللہ تعالی اس کی لغزش اور گناہ کو معاف کرے گا)۔

اس حدیث سے اقالہ کی مشروعیت اور اس کا مستحب ہونا معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اقالہ کرنے والوں کے لئے قیامت کے دن ثواب کا وعدہ ہے۔

اور جس کی بیع کا اقالہ کیا جائے اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس کا ذکر غالب حکم ہونے کی وجہ سے کیا ہے، ورنہ تو غیر مسلم کے اقالہ میں بھی ثواب ثابت ہے، اور یہ حدیث: "من أقال نادماً......" (جس نے کسی نادم کی بیع کا اقالہ کیا) کے لفظ کے ساتھ بھی وارد ہوئی ہے۔

اور اقالہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب کہ عقد مکروہ یا بیع فاسد کے بعد ہو، اس لئے کہ بیع اگر فاسد یا مکروہ ہو تو فریقین میں سے ہر ایک پر لازم ہے کہ اپنے کو حرام سے بچانے کے لئے اپنے رأس المال کی طرف رجوع کرے، اس لئے کہ ممکن حد تک معصیت کا ختم کرنا واجب ہے، اور یہ اقالہ یا فسخ ہی کے ذریعہ ہوسکتا ہے۔

اسی طرح یہ مناسب ہے کہ اقالہ اس صورت میں بھی واجب ہو جب کہ فروخت کنندہ، خریدار کو دھوکہ دینے والا ہو اور غبن معمولی ہو، اور یہاں پر غبن میں معمولی ہونے کی قید لگائی گئی، اس لئے کہ صحیح قول کی رو سے غبن فاحش میں لوٹانا واجب ہے اگر فروخت کنندہ نے اسے دھوکہ دیا ہو[1]۔

إقالہ کا رکن:

۵- اقالہ کے رکن ایجاب اور قبول ہیں جو اس پر دلالت کریں، تو اگر ان دونوں میں سے ایک کی طرف سے ایجاب اور دوسرے کی طرف سے قبول ایسے لفظ کے ذریعہ پائے جائیں جس سے اقالہ سمجھا جاتا ہے، تو رکن پورا ہو جائے گا، اور وہ مجلس میں قبول کرنے پر موقوف ہے خواہ قول کے ذریعہ صراحتاً ہو یا فعل کے ذریعہ دلالۃً ہو۔

اور دوسرے کی طرف سے قبول ایجاب کے بعد ہوگا یا سوال کے مقدم ہو جانے کے بعد یا دوسرے فریق کے مجلس اقالہ میں یا اس کے علم کی مجلس میں اپنی چیز پر قبضہ کر لینے سے ہوگا، اس لئے کہ غائب کے حق میں علم کی مجلس حاضر کے حق میں تلفظ کی مجلس کی طرح ہے، پس حاضر سے اقالہ، اقالہ کی مجلس کے علاوہ میں صحیح نہ ہوگا[1]۔

وہ الفاظ جن سے إقالہ ہو جاتا ہے:

٦- اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اقالہ لفظ اقالہ یا اس کے ہم معنی لفظ سے صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ وہ ایسے دو الفاظ سے صحیح ہو جاتا ہے جو دونوں ماضی ہوں۔

لیکن اختلاف اس لفظ کے صیغے میں ہے جس سے اقالہ صحیح ہو جاتا ہے جب کہ ان میں سے ایک ماضی ہو اور دوسرا مستقبل، چنانچہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا مذہب یہ ہے کہ اقالہ ایسے دو الفاظ سے صحیح ہو جاتا ہے جن میں سے ایک مستقبل اور دوسرا ماضی ہو، مثلاً اگر اس نے یوں کہا کہ تم مجھ سے اقالہ کرو اور دوسرے نے جواب میں کہا کہ میں نے تم سے اقالہ کیا، یا پہلے نے دوسرے سے یوں کہا کہ میں تمہارے پاس اس لئے آیا ہوں کہ تم مجھے اقالہ کر دو اور اس نے جواب میں کہا کہ میں نے تم سے اقالہ کیا تو ان دونوں حضرات کے نزدیک اقالہ ان دونوں الفاظ سے صحیح ہو جائے گا جیسا کہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔

= مناوی کی الفیض میں ہے (۶/ ۷۹ طبع المکتبۃ التجاریہ)۔

(۱) سبل السلام للصنعانی ۳/ ۳۲-۳۳، ۴/ ۹۱، شرح العنایہ علی الہدایہ للبابرتی ۶/ ۴۸۶، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰-۱۱۱۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۰۹۴، مجمع الانہر ۲/ ۵۴، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰۔

اور باجودیکہ اقالہ امام ابو یوسف کے نزدیک بیع ہے، لیکن انہوں نے اقالہ کو بیع کا حکم نہیں دیا ہے، اس لئے کہ بھاؤ کرنا اقالہ میں جاری نہیں ہوتا ہے، لہذا لفظ (مستقبل) کو تحقیق پر محمول کیا گیا بخلاف بیع کے۔

اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اقالہ صرف ایسے دو الفاظ سے منعقد ہوتا ہے جنہیں ماضی سے تعبیر کیا جائے، اس لئے کہ وہ بیع کی طرح ہے، لہذا مشابہت کی وجہ سے اسے بیع کا حکم دیا جائے گا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کہے کہ میں نے اقالہ کیا اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا، یا میں راضی ہوا، یا میں نے پسند کیا، یا اسی کی طرح کوئی دوسرا لفظ استعمال کرے[1]۔

اور اقالہ "فاسختک" (میں نے تجھ سے فسخ کیا) اور "تارکت" (میں نے چھوڑ دیا) کے لفظ سے بھی صحیح ہوجاتا ہے جیسا کہ لفظ "مصالحت" اور لفظ "بیع" سے، اور ہر اس لفظ سے صحیح ہوجاتا ہے جو باہم لین دین پر دلالت کرے، اس لئے کہ مقصود معنی ہے، اور ہر وہ لفظ جس سے معنی تک پہنچا جائے وہ کافی ہوجائے گا[2]، بخلاف حنابلہ میں سے قاضی کے (کہ وہ فرماتے ہیں) کہ جو لفظ عقد کی صلاحیت رکھتا ہے وہ اسے کھولنے اور ختم کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور جو عقد کو ختم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وہ عقد کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور اقالہ بیع کی طرح ہاتھوں ہاتھ لین دین سے منعقد ہوجاتا ہے جیسا کہ اگر خریدار نے فروخت کنندہ سے کہا کہ میں نے تجھ سے اقالہ کیا اور فروخت کنندہ نے اسے قیمت لوٹا دی، اور گونگے کی کتابت اور اشارہ سے بھی صحیح ہوجاتا ہے[1]۔

إقالہ کی شرائط:

۷- اقالہ کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل امور شرط ہیں:

الف- اقالہ کرنے والے دونوں فریق کی رضامندی: اس لئے کہ وہ ایک عقد لازم کو ختم کرنا ہے، لہذا فریقین کی رضامندی ضروری ہے۔

ب- اتحاد مجلس: اس لئے کہ اس میں بیع کے معنی موجود ہیں، لہذا اس کے لئے مجلس ضروری ہے جیسا کہ بیع کے لئے شرط ہے۔

ج- تصرف فسخ کے قابل ہو جیسے کہ بیع اور اجارہ، پس اگر تصرف فسخ کے قابل نہ ہو جیسے کہ نکاح اور طلاق، تو اقالہ صحیح نہ ہوگا[2]۔

د- اقالہ کے وقت محل کا باقی رہنا: پس اگر اقالہ کے وقت محل ہلاک ہو چکا ہو تو اقالہ صحیح نہ ہوگا البتہ اقالہ کے وقت قیمت کا باقی رہنا شرط نہیں ہے[3]۔

ھ- بیع صرف کے اقالہ میں صرف کے دونوں بدل پر (دونوں فریق کا) قبضہ کرنا، اور یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو کہتے ہیں کہ اقالہ بیع ہے، اس لئے کہ دونوں بدل پر قبضہ کرنا اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے، اور یہ حق بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا ہے۔

و- وصی کی بیع میں وصی ثمن مثل سے زیادہ پر نہ ہو، اگر زیادہ پر ہوگا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا[4]۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/ ۳۰۴۹، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰، مجمع الانہر ۲/ ۵۳، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۷۔

(۲) شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۸۷، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴۔

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۱۰، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۷۔

(۲) ابن عابدین ۵/ ۱۲۳، ۱۲۴۔

(۳) البدائع ۷/ ۳۴۰۱۔

(۴) البدائع ۷/ ۳۴۰۰-۳۴۰۱، البحر الرائق ۶/ ۱۱۰۔

اس کی شرعی حقیقت:

۸- اقالہ کی حقیقت بیان کرنے میں فقہاء کے مختلف نقطہائے نظر ہیں:

اول: یہ کہ وہ فسخ ہے کہ اس کی وجہ سے عاقدین کے حق میں اور دوسروں کے حق میں عقد ختم ہوجاتا ہے، اور یہ شافعیہ، حنابلہ اور محمد بن الحسن کا قول ہے [1]۔

اس قول کی وجہ یہ ہے کہ لغت میں اقالہ اٹھانے کا نام ہے، دعا میں کہا جاتا ہے: "اللهم أقلني عثراتي" (اے اللہ میری لغزشوں کو اٹھادے)، اور اصل یہ ہے کہ تصرف کا شرعی معنی وہی ہے جو اس لفظ کا لغوی معنی ہے، اور عقد کو اٹھانا اسے فسخ کرنا ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بیع اور اقالہ دونوں الگ الگ نام ہیں، لہذا دونوں کے احکام بھی الگ الگ ہوں گے، پس جب کہ اقالہ رفع عقد ہے تو وہ بیع نہیں ہوسکتا ہے، اس لئے کہ بیع اثبات ہے اور رفع (اٹھانا) نفی ہے، اور ان دونوں کے درمیان تضاد اور منافات ہے، لہذا اس صورت میں اقالہ فسخ محض ہوگا، لہذا یہ تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا۔

دوم: یہ کہ وہ عاقدین اور ان کے علاوہ دوسروں کے حق میں بیع ہے، مگر جب اس کا بیع قرار دینا دشوار ہو تو وہ فسخ ہوگا، یہ امام ابو یوسف اور امام مالک کا قول ہے، اور اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اقالہ غلہ میں اس پر قبضہ کرنے سے قبل واقع ہو، اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا معنی مال کا مال سے تبادلہ کرنا ہے، اور وہ بدل کا لینا دینا ہے اور یہ پالیا گیا، لہذا اقالہ بیع ہوا، اس لئے کہ بیع کا معنی اس میں پایا جارہا ہے، اور عقود میں معانی (اور حقائق) کا اعتبار ہے، الفاظ اور عبارات کا نہیں [2]۔

(۱) المغنی ۴/ ۱۳۵، الاختیار ۱/ ۱۸۴۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۳۹۴، الخرشی ۵/ ۱۶۶، المدونہ ۹/ ۶۱۷۔

سوم: یہ کہ وہ عاقدین کے حق میں فسخ ہے اور ان کے علاوہ دوسروں کے حق میں بیع ہے، یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

اس قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اقالہ سے فسخ اور ازالہ سمجھا جاتا ہے، لہذا اشتراک کی نفی کرتے ہوئے اس میں دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہوگا، اور لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا اصل ہے، اور عاقدین کے علاوہ دوسروں کے حق میں اسے بیع قرار دیا گیا ہے، اس لئے کہ اس میں ایجاب وقبول کے ساتھ مالی عوض کے ذریعہ ملک کو منتقل کرنا ہے، لہذا غیر عاقدین کے حق میں اسے بیع قرار دیا گیا تاکہ اس کا حق ساقط ہونے سے محفوظ رہے، اس لئے کہ عاقدین اپنے علاوہ دوسروں کے حق کو ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتے ہیں [1]۔

إقالہ کی حقیقت میں فقہاء کے اختلاف کے اثرات:

اقالہ کی حقیقت میں فقہاء کے اختلاف پر بہت سے حالات میں تطبیق دینے میں کچھ اثرات مرتب ہوتے ہیں، جن میں سے کچھ درج ذیل ہیں:

اول: ثمن سے کم یا زیادہ پر إقالہ:

۹- اگر عاقدین اقالہ کریں اور پہلے ثمن کو ذکر نہ کریں یا پہلے ثمن سے زیادہ ذکر کریں یا پہلے جنس کے علاوہ دوسرے جنس کا ذکر کریں خواہ وہ کم ہو یا زیادہ یا پہلے ثمن کو ادھار رکھیں تو ان تمام صورتوں میں اقالہ پہلے ثمن پر ہوگا، اور اس سے زیادہ ثمن کی تعیین یا ثمن کا ادھار رکھنا اور دوسرے جنس کی تعیین اقالہ کے فسخ ہونے کے قول کی بنیاد پر باطل ہے، خواہ اقالہ قبضہ سے قبل ہو یا بعد میں اور خواہ مبیع شی منقول ہو یا غیر منقول، اس لئے کہ فسخ عقد اول کو رفع کرنے کا نام ہے اور عقد ثمن

(۱) الاختیار ۱/ ۱۸۴۔

اول پر ہوا ہے، لہذا اس کا فسخ بھی ثمن اول پر ہی ہوگا، اور فسخ کا حکم قبضہ سے پہلے یا قبضہ کے بعد کی وجہ سے اور منقول اور غیر منقول کی وجہ سے الگ الگ نہیں ہوتا ہے، اور زیادہ اور کم کا مقرر کرنا اور دوسری جنس اور ادھار کا تذکرہ باطل ہو جائے گا اور اقالہ صحیح رہے گا، اس لئے کہ ان چیزوں کا تذکرہ اقالہ میں مؤثر نہیں ہوتا [1]، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اقالہ اس عقد کا اٹھانا اور ختم کرنا ہے جو ہوگیا ہو، اس کا اٹھانا نہیں ہے جو ابھی نہ ہوا ہو، اس لئے کہ جو شی ثابت نہ ہو اس کا اٹھانا محال ہے [2]۔

اور نیز اقالہ مقرر کئے ہوئے ثمن اول کے مثل سے ہوتا ہے اس چیز سے نہیں جو اس کے بدل کے طور پر دیا گیا ہو، یہاں تک کہ اگر ثمن دس دینار ہوں اور اس نے اس کے عوض دراہم دیئے، پھر دونوں نے اقالہ کیا جب کہ دنانیر سستے ہوگئے تو (اقالہ کے بعد خریدار) دنانیر کو واپس لے گا، دئے گئے دراہم کو نہیں، اس لئے کہ اقالہ کو جب فسخ قرار دیا گیا اور فسخ بعینہ اس چیز پر ہوتا ہے جس پر عقد ہوتا ہے تو ثمن اول کے خلاف شرط لگانا باطل ہوگا [3]۔

دوم: إقالہ کے ذریعہ جو شی لوٹائی جائے اس میں حق شفعہ:

۱۰ - قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب اس اقالہ کو فسخ مطلق قرار دیا جائے تو اقالہ کی بنیاد پر جو شی لوٹائی گئی اس میں شفیع کو حق شفعہ حاصل نہ ہو، اور یہ حنفیہ میں سے امام محمد اور امام زفر کی اصل پر قیاس ہے، اس لئے کہ اقالہ امام محمد کے نزدیک فسخ ہے، إلا یہ کہ اس کا فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں اسے بیع قرار دیا جائے گا۔

اور امام زفر سے یہ مروی ہے کہ اقالہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے، لیکن دوسرے تمام حنفیہ اور اسی طرح بقیہ دوسرے مذاہب والے اقالہ کے ذریعہ واپس کی جانے والی شی میں شفیع کو حق شفعہ دیتے ہیں۔

تو اس اعتبار سے کہ وہ عاقدین کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے کے حق میں بیع ہے جیسا کہ وہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے یا اس اعتبار سے کہ عاقدین کے حق میں بیع ہے جیسا کہ وہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے، فروخت کنندہ اور خریدار کے درمیان بیع کے اقالہ کے بعد شفیع اسے حق شفعہ کی بنیاد پر لے گا، پس جس شخص نے کوئی گھر خریدا اور اس گھر کا شفیع تھا، پس اس نے شفعہ کو چھوڑ دیا، پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا، یا جب اس نے خریدا تو اس کے بغل میں کوئی گھر نہیں تھا، پھر اس کے بغل میں ایک گھر بنایا گیا، پھر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا تو شفیع اسے شفعہ کی بنیاد پر لے لے گا، اور امام ابوحنیفہ کی اصل پر اقالہ غیر عاقدین کے حق میں بیع ہوگا، اور شفیع عاقدین کے علاوہ ہے، لہذا یہ اقالہ اس کے حق میں بیع ہوگا، پس وہ مستحق ہوگا، اور امام ابو یوسف کی اصل پر اقالہ سب کے حق میں بیع جدید شمار کیا جائے گا اور شفیع کے حق میں اسے بیع قرار دینے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے اور اس شفیع کو شفعہ کی بنیاد پر لینے کا حق ہے، اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنیاد پر اور اگر وہ چاہے تو اس بیع کی بنیاد پر جو اقالہ کے ذریعہ حاصل ہوئی ہے یا کسی دوسرے معنی کی بنیاد پر، ان دونوں میں سے جس سے چاہے لے سکتا ہے، خریدار سے (اس کے) خریدنے کی بنیاد پر یا فروخت کنندہ سے، اس لئے کہ اقالہ کے ذریعہ اس نے اسے خریدار سے خریدا ہے اس حیثیت سے کہ اقالہ خریدار کی طرف سے فروخت کنندہ کے ہاتھ بیع ہوگا، اور اس حیثیت سے کہ وہ فسخ بیع ہے تو صرف خریدار سے لیا جائے گا، اس کا فسخ مکمل نہیں ہوسکتا ہے مگر جب کہ شفیع راضی ہو، اس لئے کہ اس

---

(۱) البدائع ۷/ ۳۳۹۵، ۳۳۹۶۔

(۲) شرح العنایۃ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۷، ۴۹۱۔

(۳) البدائع ۶/ ۳۳۹۷۔

کوخریدنے کا حق ہے[1]۔

وکیل کا إقالہ:

۱۱ - جو شخص بیع کا مالک ہے وہ اقالہ کا بھی مالک ہے، لہذا موکل کا اپنے وکیل کی بیع کا اقالہ کرنا درست ہے اور بیع کے وکیل کا اقالہ بھی صحیح ہے جب کہ ثمن پر قبضہ کرنے سے قبل مکمل ہوجائے، پس اگر وکیل ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد اقالہ کرے تو وہ موکل کے لئے ثمن کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ ایسی صورت میں وکیل کا اقالہ کرنا خود اپنے لئے خریدنا شمار کیا جائے گا، اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک وکیل بالبیع کے اقالہ سے خریدار سے ثمن ساقط ہوجائے گا اور مبیع وکیل کے لئے لازم ہوگا، اور امام ابویوسف کے نزدیک خریدار سے ثمن بالکل ساقط نہ ہوگا، اور امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے قول کی رو سے وکیل بالسلم کی طرف سے اقالہ صحیح ہوگا جیسے کہ بری کرنا صحیح ہے، اس میں امام ابویوسف کا اختلاف ہے، اور وکیل بالسلم کے اقالہ سے مراد سلم کے خریداری کا وکیل ہے، بخلاف اس وکیل کے جو عین کے خریدنے کے لئے وکیل بنایا گیا ہو۔

وکیل بالشراء کا اقالہ باتفاق حنفیہ جائز نہیں ہے، وکیل بالبیع کا حکم اس کے خلاف ہے، اور امام مالک کے نزدیک وکیل بالبیع کا اقالہ مطلقاً جائز ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر آدمی کے حق میں عقود اور فسوخ میں وکیل بنانا صحیح ہے، اور اس بنیاد پر ان کے نزدیک ابتداء میں بھی اقالہ کا وکیل بنانا صحیح ہوگا، خواہ ہم یہ کہیں کہ اقالہ فسخ ہے ان سب کے مذہب کے مطابق یا یہ کہ وہ بیع ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی یاد رہے کہ شافعیہ اور حنابلہ نے یہ ذکر

(۱) البدائع ۶/ ۲۶۸۹، ۷/ ۹۹ ۳۳۳، حاشیہ ابن عابدین علی البحر الرائق ۶/ ۱۱۲۔ ۱۱۳، حاشیہ سعدی چلپی بہامش فتح القدیر ۶/ ۳۸۷۔

نہیں کیا ہے کہ دونوں مذاہب کے صحیح قول کی رو سے غیر عاقدین میں وارثوں کے علاوہ اقالہ کا حق کسے حاصل ہے۔

بہر حال وہ اقالہ جو وکیل بالبیع اور وکیل بالشراء کی طرف سے ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ ان حضرات نے اس کا تذکرہ نہیں کیا ہے۔

اور وقف کا متولی اگر کوئی چیز اس کی قیمت سے کم میں خریدے تو اس کا اقالہ صحیح نہیں ہوگا[1]۔

إقالہ کا محل:

۱۲ - اقالہ کا محل وہ عقود ہیں جو فریقین کے حق میں لازم ہوں اور جو خیار کی بنا پر فسخ کے قابل ہوں، اس لئے کہ ان عقود کا فسخ کرنا معاملہ کرنے والے دونوں فریق کے اتفاق کے بغیر ممکن نہیں ہے، اور اس بنیاد پر اقالہ درج ذیل عقود میں صحیح ہے:

بیع، مضاربت، شرکت، اجارہ، رہن (راہن کے اعتبار سے، اس لئے کہ یہ مرتہن کی اجازت پر یا پھر راہن کے اپنا دین ادا کردینے پر موقوف ہوتا ہے)، بیع سلم اور صلح۔

اور وہ عقود جن میں اقالہ صحیح نہیں ہے تو وہ غیر لازم عقود ہیں جیسے کہ اعارہ، وصیت، جعالہ (ہبہ)، یا وہ لازم عقود جو خیار کی بنیاد پر فسخ کے قابل نہیں ہیں، مثلاً وقف اور نکاح کہ خیار کی بنیاد پر ان میں سے کسی کو فسخ کرنا جائز نہیں ہے[2]۔

(۱) شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۹۳، البحر الرائق مع حاشیہ ابن عابدین ۶/ ۱۱۱، المدونہ ۵/ ۸۳، الروضہ ۳/ ۴۹۳، الجمل ۳/ ۱۵۶، شرح البہجہ ۳/ ۱۷۳، قلیوبی علی شرح المنہاج ۲/ ۲۱۰، الشروانی علی التحفہ ۴/ ۳۹۴، المبدع ۴/ ۱۲۶، الانصاف ۴/ ۴۸۰، ۵/ ۳۵۶۔

(۲) المبسوط ۲۹/ ۵۵، البدائع ۷/ ۳۱۷۹، ۳۳۹۶، شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۹۳، حاشیہ ابن عابدین علی البحر الرائق ۶/ ۱۱۱، المدونہ ۵/ ۸۳، مختصر المزنی علی الأم ۲/ ۲۸، مغنی المحتاج ۲/ ۴۳۳، المہذب للشیرازی ۱/ ۲۱۸، کشاف القناع ۳/ ۲۵۲۔

إقالہ میں فاسد شرائط کا اثر:

۱۳ - اگر ہم اقالہ کو فسخ قرار دیں تو وہ فاسد شرائط سے باطل نہیں ہوتا بلکہ یہ شرائط لغو جائیں گے اور اقالہ صحیح ہوجائے گا۔

پس بیع کے اقالہ میں اگر دیئے ہوئے ثمن سے زیادہ کی شرط لگائی جائے تو اقالہ پہلے ثمن پر ہی ہوگا، اس لئے کہ زیادہ پر فسخ کرنا ناممکن ہے اور شرط باطل ہوجائے گی، اس لئے کہ وہ ربا کے مشابہ ہے، اور اس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہے جس کا حق عقد معاوضہ کی وجہ سے حاصل ہورہا ہے اور وہ عوض سے خالی ہے۔

اسی طرح اگر ثمن اول سے کم کی شرط لگائی جائے (تو یہ شرط بھی باطل ہوگی)، اس وجہ سے کہ کم پر فسخ ناممکن ہے، اس لئے کہ فسخ عقد اسی وصف پر عقد کو ختم کرنے کا نام ہے جس پر وہ پہلے وجود میں آیا تھا، اور کم پر فسخ کرنا ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں اس چیز کو اٹھانا ہے جو ثابت ہی نہیں تھی، اور یہ محال ہے، اور نقصان ثابت نہیں تھا لہذا اس کا ختم کرنا بھی محال ہوگا، الا یہ کہ مبیع میں کوئی عیب پیدا ہوجائے تو اس صورت میں کم پر اقالہ جائز ہے، اس لئے کہ کمی عیب کی وجہ سے فوت ہونے والی شئی کے مقابلہ میں قرار دی جائے گی۔

اور یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد وغیرہ کے قول کے مطابق ہے جو اقالہ کو فسخ قرار دیتے ہیں، لیکن جو حضرات اس کے قائل ہیں کہ اقالہ بیع ہے ان کے قول کے مطابق وہ فاسد شرائط سے باطل ہوجاتا ہے، اس لئے کہ بیع فاسد شرائط سے باطل ہوجاتی ہے، پس جب ثمن میں اضافہ کرے گا تو وہ اس سے نئی بیع کرنے والا ہوگا، اور اگر کم کی شرط لگائے گا تو بھی اسی طرح ہوگا (۱)۔

(۱) البدائع ۷/ ۳۱۸۰، ۳۳۹۵-۳۳۹۶، العنایہ وحاشیہ سعدی چلپی بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۸۹، ۴۹۱، البحر الرائق ۶/ ۱۱۱، ۱۱۳، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴۔

صرف میں إقالہ:

۱۴ - عقد صرف میں اقالہ بیع میں اقالہ کی طرح ہے یعنی اس میں جدا ہونے سے قبل فریقین کی جانب سے (بدلین پر) قبضہ کرنا شرط ہے جیسا کہ عقد صرف کی ابتداء میں ہوتا ہے۔

پس اگر فریقین نے صرف کا اقالہ کیا اور جدا ہونے سے قبل (بدلین پر) قبضہ کرلیا تو اقالہ صحیح ہوگا، اور اگر قبضہ کرنے سے قبل دونوں جدا ہوگئے تو اقالہ باطل ہوجائے گا، خواہ اسے بیع قرار دیا جائے یا فسخ۔

اسے بیع قرار دینے کی صورت میں تو اس لئے کہ یہ از سر نو عقد صرف ہوگیا، لہذا ہاتھوں ہاتھ دونوں کا قبضہ کرنا ضروری ہوا، جب کہ اقالہ مستقل بیع ہوا تو جو چیزیں بیوع کو حلال کرتی ہیں وہ اسے حلال کریں گی، اور جو چیزیں بیوع کو حرام کرتی ہیں وہ انہیں حرام کریں گی، اس لئے اگر قبضہ سے قبل (عاقدین کی) جدائی ہوجائے گی تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

اور متعاقدین کے حق میں اسے فسخ قرار دینے کی صورت میں تو اس لئے کہ یہ تیسرے کے حق میں بیع جدید ہے، اور قبضہ کا استحقاق شریعت کا حق ہے، اور وہ یہاں پر تیسرا ہے، لہذا اس حکم کے حق میں اسے بیع جدید قرار دیا جائے گا، پس اس میں دونوں طرف سے قبضہ ضروری ہوگا، اور بیع صرف میں دونوں بدل کا ہلاک ہوجانا اقالہ سے مانع شمار نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ بیع صرف میں اقالہ کے بعد قبضہ کئے ہوئے نقد کا لوٹانا لازم نہیں ہے بلکہ قبضہ کئے ہوئے نقد کا یا اس کے مثل کا لوٹانا لازم ہے، لہذا اقالہ کا تعلق دونوں بدل کے عین سے نہیں ہوا، اس لئے بدلین کے ہلاک ہونے سے اقالہ باطل نہ ہوگا (۱)۔

(۱) المبسوط ۱۴/ ۱۰، البدائع ۷/ ۳۱۰۲، ۳۱۰۳، ۹/ ۳۱۸، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۹۳، المدونہ ۵/ ۶۹۔

إقالہ کا إقالہ:

۱۵ – اقالہ کا اقالہ، اقالہ کو لغو کرتا ہے اور اصل عقد کی طرف لوٹتا ہے، اور یہ مخصوص حالات میں صحیح ہے، پس اگر وہ دونوں بیع کا اقالہ کریں، پھر اقالہ کا اقالہ کریں تو اقالہ ختم ہوجائے گا اور بیع لوٹ آئے گی (۱)۔

اور علماء نے اقالہ کے اقالہ سے مسلم فیہ پر قبضہ کرنے سے قبل سلم کے اقالہ کا استثناء کیا ہے، کہ وہ صحیح نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ (مبیع) دین ہے جو پہلے اقالہ سے ساقط ہوگیا، پس اگر یہ اقالہ فسخ ہوجائے تو وہ مسلم فیہ (مبیع) لوٹ آئے گا جو ساقط ہوچکا ہے حالانکہ ساقط ہونے والا نہیں لوٹتا ہے (۲)۔

جو چیز إقالہ کو باطل کرتی ہے:

۱۶ – اقالہ وجود میں آنے کے بعد جن حالات میں باطل ہوتا ہے ان میں سے چند درج ذیل ہیں:

الف – مبیع کا ہلاک ہونا: پس اگر مبیع اقالہ کے بعد اور سپرد کرنے سے قبل ہلاک ہوجائے تو اقالہ باطل ہوجائے گا، اس لئے کہ اس کی ایک شرط مبیع کا باقی رہنا ہے، اس لئے کہ اقالہ رفع عقد کا نام ہے اور مبیع عقد کا محل ہے، بخلاف ثمن کے ہلاک ہونے کے کہ وہ اقالہ سے مانع نہیں ہے، اس لئے کہ وہ عقد کا محل نہیں ہے، اسی بناپر قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہوجانے سے بیع باطل ہوجاتی ہے، ثمن کے ہلاک ہونے سے نہیں۔

اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ ثمن ذوات القیم میں سے نہ ہو،

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۱۱۔

(۲) البدائع ۷/ ۳۳۹۷، المہذب للشیرازی ۱/ ۳۸۶، کشاف القناع ۳/ ۲۵۰، المدونہ ۹/ ۷۵۔

اور اگر ذوات القیم میں سے ہو اور ہلاک ہوجائے تو اقالہ باطل ہوجائے گا۔

لیکن اقالہ کے صحیح ہونے کے لئے مبیع کے باقی رہنے کی شرط لگانے پر مسلم فیہ (مبیع) پر قبضہ کرنے سے قبل بیع سلم کے اقالہ کا اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ صحیح ہے خواہ راس المال عین ہو یا دین، اور خواہ وہ مسلم الیہ کے پاس موجود ہو یا ہلاک ہوچکا ہو، اس لئے کہ مسلم فیہ اگرچہ حقیقت میں دین ہے لیکن وہ عین کے حکم میں ہے، یہاں تک کہ اس پر قبضہ کرنے سے قبل اس کا بدلنا جائز نہیں (۱)۔

ب – مبیع کا بدل جانا: مثلاً یہ کہ مبیع میں ایسی زیادتی ہو جو اصل سے علیحدہ ہو اور اصل سے وجود میں آئے، جیسا کہ اگر چوپایہ اقالہ کے بعد بچہ جنے تو اس کی وجہ سے اقالہ باطل ہوجائے گا، اسی طرح وہ زیادتی ہے جو اصل سے متصل ہو اور اصل سے پیدا نہ ہوئی ہو، جیسے کہ کپڑے کا رنگنا۔

اور مالکیہ کے نزدیک اقالہ مبیع کی ذات کے بدلنے سے باطل ہوجائے گا، خواہ وہ تبدیلی کیسی ہی ہو، مثلاً چوپائے کا موٹا ہوجانا یا دبلا ہوجانا، بخلاف حنابلہ کے (۲)۔

إقالہ کرنے والے دونوں فریق کا اختلاف:

۱۷ – کبھی اقالہ کرنے والے دونوں فریق کے درمیان بیع کے صحیح ہونے یا اس کی کیفیت یا ثمن یا خود اقالہ کے سلسلہ میں اختلاف واقع ہوجاتا ہے۔

تو اگر بیع کے صحیح ہونے پر ان دونوں کا اتفاق ہو پھر اس کی کیفیت

(۱) البحر الرائق ۶/ ۱۱۴-۱۱۵، شرح العنایہ علی الہدایہ ۶/ ۴۸۹، ۴۹۱، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴۔

(۲) مجمع الانہر ۲/ ۵۵، الخرشی علی مختصر خلیل ۵/ ۸۸، کشاف القناع ۳/ ۲۰۴، ۲۵۰، بدایۃ المجتہد ۲/ ۲۶۳۔

کے سلسلہ میں دونوں کے درمیان اختلاف ہوجائے تو دونوں سے قسم لی جائے گی، پس ہر ایک اپنے فریق کے قول کی نفی اور اپنے قول کے اثبات پر قسم کھائے گا۔

اور قسم لینے سے وہ صورت مستثنی ہے کہ اگر وہ دونوں عقد کا اقالہ کریں پھر ثمن کی مقدار میں ان دونوں کے مابین اختلاف ہوجائے تو قسم نہیں لی جائے گی بلکہ فروخت کنندہ کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ قرض ادا کرنے والا ہے۔

اور اگر فروخت کنندہ اور خریدار کے درمیان اختلاف ہو اور خریدار یہ کہے کہ میں نے اسے ثمن اول سے کم میں فروخت کنندہ کے ہاتھ اس کے نقد ثمن دینے سے قبل فروخت کردیا اور اس کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی، اور فروخت کنندہ کہے کہ بلکہ ہم دونوں نے اس کا اقالہ کیا ہے، تو اقالہ کے انکار کے سلسلہ میں خریدار کا قول اس کی قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔

اور اگر فروخت کنندہ ہی یہ دعوی کرے کہ اس نے اسے خریدار سے اس ثمن سے کم میں خریدا ہے جس میں اس نے اسے فروخت کیا تھا اور خریدار اقالہ کا دعوی کرے تو ہر ایک سے اس کے فریق کے دعوی کے خلاف قسم لی جائے گی [1]۔

(۱) مغنی المحتاج ۲/ ۹۵، البحر الرائق ۶/ ۱۱۴، شرح العنایہ علی الہدایہ بہامش فتح القدیر ۶/ ۴۹۴۔

تراجم فقہاء

جلد ۵ میں آنے والے فقہاء کا مختصر تعارف

الف

الآلوسی (۱۲۱۷-۱۲۷۰ھ)

یہ محمود بن عبداللہ، شہاب الدین، ابو الثناء حسینی آلوسی ہیں، مفسر، محدث، فقیہ، ادیب، لغوی تھے، بعض دیگر علوم میں بھی ان کو دسترس حاصل تھی، بغداد کے باشندے تھے، سلفی العقیدہ اور مجتہد تھے، سن ۱۲۴۸ھ میں اپنے شہر بغداد میں منصب افتاء کی ذمہ داری قبول کی اور پھر معزول کئے گئے تو علم کے لئے یکسوئی اختیار کرلی۔

بعض تصانیف: "روح المعانی" تفسیر قرآن میں، "الأجوبة العراقية والأسئلة الإيرانية"، "الخريدة الغيبية" اور "كشف الطرة عن الغرة"۔

[معجم المؤلفین ۱۲/۱۷۵؛ الأعلام ۸/۵۳]

الآمدی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابراہیم النخعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

ابن أبی لیلیٰ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ابن بطہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ابن بکیر: یہ یحییٰ بن عبداللہ ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ابن تیمیہ، تقی الدین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابن حبیب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن حجر العسقلانی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

ابن حجر الہیتمی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن حزم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

ابن رستم (؟-۲۱۱ھ)

یہ ابراہیم بن رستم، ابوبکر مروزی، مَرو الشاہجان کے رہنے والے ہیں، حنفی فقیہ ہیں، امام محمد بن الحسن کے شاگرد ہیں، انہوں نے امام ابوحنیفہ کے شاگرد امام محمد اور دیگر اصحاب سے علم حاصل کیا، اور امام

مالک، ثوری، حماد بن سلمہ وغیرہ سے حدیث کی سماعت کی۔ خلیفہ مامون رشید نے ان پر منصب قضاء پیش کیا تو وہ اس کو قبول کرنے سے باز رہے۔ بعض محدثین نے انہیں ثقہ کہا ہے، اور بعض نے منکر الحدیث کہا ہے۔

بعض تصانیف: ''النوادر'' جسے انہوں نے امام محمد سے لکھا تھا۔

[الجواہر المضیہ ۱/ ۳۸؛ الفوائد البہیہ/ ص۹]

ابن رشد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن سیرین:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۳ میں گذر چکے۔

ابن شبرمہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن الشحنہ:

ان کے حالات ج ۳ ص ۵۷۴ میں گذر چکے۔

ابن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

ابن عبدالبر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۶ میں گذر چکے۔

ابن عبدالسلام مالکی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عدلان (۶۶۳-۷۴۹ھ)

یہ محمد بن احمد بن عثمان بن ابراہیم بن عدلان، شافعی مصری ہیں، ابن عدلان کے نام سے مشہور ہیں، یہ فقیہ، اصولی اور نحوی ہیں۔ انہوں نے ابن السکری قرافی اور ابن النحاس وغیرہ سے علم حاصل کیا اور علوم میں مہارت حاصل کی، حدیث کا درس دیا، فتویٰ دیا، مناظرہ کیا اور متعدد مقامات میں درس و تدریس کی خدمت انجام دی۔ اسنوی فرماتے ہیں کہ وہ فقیہ اور امام تھے، فقہ میں ضرب المثل تھے۔

بعض تصانیف: ''شرح مطول علی مختصر المزني'' جو غیر مکمل ہے۔

[شذرات الذہب ۶/ ۱۶۴؛ الدرر الکامنہ ۳/ ۲۹۵؛ معجم المؤلفین ۸/ ۲۸۸]

ابن العربی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۵ میں گذر چکے۔

ابن عقیل حنبلی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۶۷ میں گذر چکے۔

ابن عمر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۶ میں گذر چکے۔

ابن القاسم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۷ میں گذر چکے۔

ابن عمرو: یہ عبداللہ بن عمرو ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن قدامہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

ابن الماجشون:
ان کے حالات ج ا ص ۴۳۹ میں گذر چکے۔

ابن مسعود:
ان کے حالات ج ا ص ۴۷۶ میں گذر چکے۔

ابن المسیب: یہ سعید بن المسیب ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ابن المنذر:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۰ میں گذر چکے۔

ابن نجیم: یہ عمر بن ابراہیم ہیں:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۱ میں گذر چکے۔

ابن وہب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکر الرازی (الجصاص):
ان کے حالات ج ا ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

ابوبکر الصدیق:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۲ میں گذر چکے۔

ابوبکرہ (؟ - ۵۲ھ)
یہ نفیع بن الحارث بن کلدہ، ابوبکرہ ثقفی صحابی ہیں، طائف کے باشندے ہیں، ان سے ۱۳۲؍ حدیثیں مروی ہیں، بصرہ میں ان کی وفات ہوئی، انہیں ابوبکرہ اس لئے کہا گیا کہ وہ طائف کے قلعہ سے چرخی کے ذریعہ اتر کر آنحضور ﷺ کے پاس آئے۔ اور وہ ان حضرات میں سے ہیں جو جنگ جمل کے دن اور جنگ صفین کے زمانے میں فتنہ سے الگ تھلگ رہے۔ انہوں نے نبی ﷺ سے روایت کی، اوران سے ان کی اولاد نے روایت کی۔
[الإصابہ ۳/ ۵۷۱؛ أسد الغابہ ۵/ ۳۸؛ الأعلام ۹/ ۱۷]

ابوثور:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحفص العکبری:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۳ میں گذر چکے۔

ابوحنیفہ:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالخطاب:
ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوداؤد:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۴ میں گذر چکے۔

ابوالزبیر مکی (؟ - ۱۲۸ھ)

یہ محمد بن مسلم بن تدرس، ابوالزبیر مکی اسدی ہیں، انہوں نے چاروں عبادلہ (عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عمرو بن العاص)، عائشہ، جابر، سعید بن جبیر اور طاؤس وغیرہ سے حدیث کی روایت کی، اور ان سے عطاء نے جو ان کے اساتذہ میں ہیں، نیز زہری اور یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ نے روایت کی۔ یعلی بن عطا فرماتے ہیں کہ ابوالزبیر نے ہم سے حدیث بیان کی اور وہ عقل میں تمام لوگوں سے زیادہ کامل اور مضبوط حافظہ والے تھے۔ ابن معین اورنسائی فرماتے ہیں کہ وہ ثقہ ہیں۔ ابوزرعہ اور ابوحاتم فرماتے ہیں کہ وہ قابل حجت نہیں ہیں۔ اور ابن سعد فرماتے ہیں کہ وہ ثقہ اور کثرت سے حدیث بیان کرنے والے تھے۔

[تہذیب التہذیب ۹/۴۴۱؛ تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۲۶]

ابوالزناد (۶۵ - ۱۳۱ھ)

یہ عبداللہ بن ذکوان، ابوعبدالرحمٰن قرشی مدنی ہیں، ابوالزناد کے نام سے مشہور ہیں۔ وہ بڑے محدثین میں سے ہیں۔ لیث فرماتے ہیں کہ میں نے ابوالزناد کو اس حال میں دیکھا کہ ان کے پیچھے تین سو تابعین تھے جو فقہ، علم، شعر اور صرف کے طلبہ تھے، اور سفیان انہیں امیر المؤمنین فی الحدیث کہا کرتے تھے۔ مصعب زبیری فرماتے ہیں کہ وہ اہل مدینہ کے فقیہ تھے۔ انہوں نے حضرت انسؓ، عائشہؓ اور سعید بن المسیبؒ وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے عبدالرحمٰن اور ابوالقاسم نے اور صالح بن کیسان وغیرہ نے روایت کی۔

[تذکرۃ الحفاظ ۱/۱۳۴؛ تہذیب التہذیب ۵/۲۰۳؛ الأعلام ۴/۲۷۱]

ابوسعیدالخدری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۵ میں گذر چکے۔

ابوطالب الحنبلی: یہ احمد بن حمید ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ابوعلی بن ابی ہریرہ (؟ - ۳۴۵ھ)

یہ حسن بن حسین بن ابی ہریرہ، ابوعلی، شافعی فقیہ ہیں۔ انہوں نے علم فقہ ابوالعباس ابن سریج اور ابو اسحاق مروزی سے حاصل کیا۔ عراق میں شافعیہ کی امامت انہیں حاصل تھی، ان کی بڑی قدر ومنزلت اور ہیبت ووقعت تھی۔

بعض تصانیف: "شرح مختصر المزني" اور فروع میں ان کے کچھ مسائل ہیں۔

[طبقات الشافعیہ ۲/۲۰۶؛ وفیات الأعیان ۲/۷۵؛ الأعلام ۲/۲۰۲]

ابوقلابہ: یہ عبداللہ بن زید ہیں:

ان کے حالات ج ا ص ۴۴۶ میں گذر چکے۔

ابومسعودالبدری:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

ابو ہریرہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابو وائل (۱ - ۸۲ھ اور ایک قول اس کے علاوہ ہے)

یہ شقیق بن سلمہ، ابو وائل، اسدی کوفی، کبار تابعین میں سے ہیں۔ انہوں نے نبی ﷺ کا زمانہ پایا لیکن ملاقات نہ ہوسکی۔ انہوں نے حضرت ابو بکر، عمر، عثمان، علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے اعمش، حصین بن عبدالرحمٰن، اور سعید بن مسروق ثوری وغیرہ نے روایت کی۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ وہ ثقہ تھے، بہت حدیث جاننے والے تھے۔ ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے، انہوں نے کوفہ میں سکونت اختیار کر لی تھی۔

[تہذیب التہذیب ۳۶۱/۴]

ابو واقد اللیثی (؟ - ۶۸ اور ایک قول ۶۵ھ)

یہ حارث بن مالک ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ یہ عوف بن الحارث بن اسید ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ غزوہ بدر میں شریک ہوئے، ان کے ہاتھ میں فتح مکہ کے دن بنی ضمرۃ، بنی لیث اور بنی سعد کا جھنڈا تھا، وہ شام میں یرموک کی جنگ میں شریک ہوئے، اور مکہ کے پڑوس میں ایک سال رہے اور وہیں ان کا انتقال ہوا۔ انہوں نے نبی ﷺ اور حضرت ابو بکر وعمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے عبدالملک اور واقد نے، نیز عبید اللہ اور عطاء بن یسار وغیرہ نے روایت کی۔

[الإصابہ ۲۱۵/۴؛ أسد الغابہ ۳۱۹/۵؛ تہذیب التہذیب ۲۷۰/۱۲]

ابو یوسف:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۷ میں گذر چکے۔

ابی بن کعب:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

اسحاق بن راہویہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اسماء بنت ابی بکر الصدیق:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

اشہب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

امام الحرمین:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

ام سلمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۰ میں گذر چکے۔

انس بن مالک:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۶ میں گذر چکے۔

الاوزاعی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۱ میں گذر چکے۔

ب

البزازی (؟ - ۸۲۷ھ)

یہ محمد بن محمد بن شہاب بن یوسف کردی خوارزمی ہیں، بزازی کے نام سے مشہور ہیں، حنفی فقیہ اور اصولی ہیں، علوم میں سبقت لے گئے، انہوں نے اپنے والد سے علم حاصل کیا اور اپنے ملک میں مشہور ہوئے، وہ ''تیمور لنگ'' کے کفر کا فتویٰ دیتے تھے۔

بعض تصانیف: ''الفتاویٰ البزازیة''، ''شرح مختصر القدوري'' فقہ حنفی کی فروع میں، مناسک الحج''، ''آداب القضاء'' اور ''الجامع الوجیز''۔

[الفوائد البہیہ رص ۱۸۷؛ شذرات الذہب ۷/ ۱۸۳؛ معجم المؤلفین ۱۱/ ۲۲۳؛ الأعلام ۷/ ۲۷۴]

بشر المریسی:

ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۸ میں گذر چکے۔

البغوی: یہ حسین بن مسعود ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

بلال:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

البہوتی: یہ منصور بن یونس ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۴ میں گذر چکے۔

ت

التسولی (؟ - ۱۲۵۸ھ)

یہ علی بن عبد السلام ابو الحسن مالکی قاضی ہیں، مدیش کہے جاتے ہیں، نوازلی فقیہ تھے، مغرب میں فاس کے باشندے ہیں، انہوں نے شیخ محمد بن ابراہیم اور حمدون بن الحاج وغیرہ سے علم حاصل کیا۔

بعض تصانیف: ''البهجة في شرح التحفة''، ''شرح الشامل''، ''جمع فتاویٰ'' اور ''شرح الشیخ التاودي'' پر حاشیہ ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ رص ۳۹۷؛ معجم المؤلفین ۷/ ۱۲۲؛ ہدیۃ العارفین ۱/ ۷۷۵]

ش

الشوری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

ج

جابر بن زید:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۹ میں گذر چکے۔

جابر بن عبداللہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۶ میں گذر چکے۔

جبیر بن مطعم:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۲۷ میں گذر چکے۔

الجرجانی: یہ علی بن محمد الجرجانی ہیں:
ان کے حالات ج ۴ ص ۴۴۹ میں گذر چکے۔

ح

الحاکم الشہید:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

الحسن البصری:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۸ میں گذر چکے۔

الحکم بن عمرو (؟ - ۵۰ ھ)
یہ حکم بن عمرو بن مجدع غفاری صحابی ہیں، ان سے حدیث مروی ہے، اور ان کی حدیث بخاری میں ہے۔ ان سے حسن، ابن سیرین اور عبداللہ بن صامت نے روایت کی ہے، وہ صالح اور صاحب فضل وکمال تھے، بہادر تھے، انہوں نے جہاد کیا اور مال غنیمت حاصل کیا۔

الإصابہ میں ہے کہ حضرت معاویہؓ نے کسی معاملہ میں ان پر عتاب کیا اور دوسرے عامل کو وہاں بھیجا تو اس نے انہیں قید کرلیا اور قید ہی کی حالت میں ان کا انتقال ہوا۔

[الإصابہ ۱/ ۳۴۶؛ أسد الغابہ ۲/ ۳۷؛ الأعلام ۲/ ۲۹۶]

الحلیمی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

حماد: یہ حماد بن ابی سلیمان ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۰ میں گذر چکے۔

خ

الخطیب الشربینی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۱ میں گذر چکے۔

خلیل: یہ خلیل بن اسحاق ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۲ میں گذر چکے۔

د

الدردیر:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

الدسوقی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

ر

الرافعی: یہ عبد الکریم بن محمد ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

ربیعہ:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۴ میں گذر چکے۔

الرملی: یہ احمد بن حمزہ ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

الرویانی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۵ میں گذر چکے۔

ز

الزبیدی (۱۱۴۵ - ۱۲۰۵ھ)
یہ محمد بن محمد بن محمد، ابو الفیض، حسینی زبیدی ہیں، مرتضی کے لقب

سے مشہور ہیں، وہ لغوی، نحوی، محدث، اصولی، مؤرخ ہیں، ان کو متعدد علوم میں مہارت تھی۔ ان کی اصل (عراق میں) واسط سے ہے، اور ان کی ولادت ہندوستان میں "بلگرام" میں ہے، اور ان کی نشو ونما یمن کے مقام زبید میں ہوئی۔

بعض تصانیف: "تاج العروس في شرح القاموس"، "إتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين"، "أسانيد الكتب الستة" اور "عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة"۔

[ہدیۃ العارفین ۲/۳۴۷؛ معجم المؤلفین ۱۱/۲۸۲؛ الأعلام ۷/۲۹۷]

الزرکشی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۵ میں گذر چکے۔

زفر:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

زکریا الانصاری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۶ میں گذر چکے۔

الزہری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۷ میں گذر چکے۔

س

السائب بن یزید (؟ -۹۱ھ)

یہ سائب بن یزید بن سعید بن ثمامہ کندی صحابی ہیں، ان کی ولادت ہجرت سے کچھ قبل ہوئی، نبی کریم ﷺ کے حجۃ الوداع کے موقع پر وہ اپنے والد کے ساتھ تھے، حضرت عمرؓ نے انہیں مدینہ کے بازار کا عامل مقرر کیا تھا، اور وہ مدینہ میں وفات پانے والے سب سے آخری صحابی ہیں۔ انہوں نے نبی ﷺ سے چند احادیث روایت کی ہیں، اور اپنے والد یزید، اور عمر، عثمان اور عبد اللہ بن سعدی وغیرہ سے روایت کی ہے، اور ان سے زہری اور یحییٰ بن سعید انصاری وغیرہ نے روایت کی ہے، ان کی ۲۲/حدیثیں ہے۔

[الإصابہ ۲/۱۲؛ أسد الغابہ ۲/۲۵۶؛ الأعلام ۳/۱۱۰]

سالم بن عبد اللہ بن عمر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۶ میں گذر چکے۔

سالم بن وابصہ (؟ -تقریباً ۱۲۵ھ)

یہ سالم بن وابصہ بن معبد اسدی رقی امیر ہیں، یہ محدث تابعی ہیں، شاعر تھے۔ ابن حجر نے الإصابۃ میں طبری کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ یہ صحابی ہیں، دمشقی ہیں۔ انہوں نے کوفہ میں سکونت اختیار کی اور محمد بن مروان کی طرف سے "رقہ" کے گورنر بنائے گئے، اور تقریباً

تمیں سال تک مسلسل اس عہدے پر فائز رہے، اور ہشام کے آخری دور خلافت میں وفات پائی۔

[تہذیب ابن عساکر ۶/۵۶؛ الاصابہ ۲/۶؛ الأعلام ۳/۱۱۶]

السرخسی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعد بن ابی وقاص:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۸ میں گذر چکے۔

سعید بن جبیر:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سعید بن المسیب:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

سفیان الثوری:

ان کے حالات ج ا ص ۴۵۵ میں گذر چکے۔

سمرہ بن جندب (؟ - ۶۰ھ)

یہ سمرہ بن جندب بن ہلال بن جریج فزاری صحابی ہیں، بہادر سرداروں میں سے ہیں، انہوں نے مدینہ منورہ میں نشو ونما پائی اور پھر بصرہ میں سکونت اختیار کی۔ زیاد جب کوفہ جاتے تو انہیں وہاں اپنا نائب بنادیتے۔ انہوں نے نبی ﷺ سے اور حضرت ابوعبیدہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے دونوں بیٹے سلیمان اور سعد، نیز عبداللہ بن بریدہ وغیرہ نے روایت کیا۔

[الاصابہ ۲/۷۸؛ تہذیب التہذیب ۴/ ۲۳۶؛ الأعلام ۳/ ۲۰۳]

السیوطی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔

ش

شارح المنتہی: یہ محمد بن احمد الفتوحی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

شریک: یہ شریک بن عبداللہ النخعی ہیں:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

الشعبی:

ان کے حالات ج ا ص ۴۷۲ میں گذر چکے۔

الشوکانی: یہ محمد بن علی الشوکانی ہیں:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۰ میں گذر چکے۔

شیخ تقی الدین ابن تیمیہ:

ان کے حالات ج ا ص ۴۲۹ میں گذر چکے۔

ص

صاحب الإقناع: یہ موسی بن احمد الحجاوی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۰ میں گذر چکے۔

صاحب البدائع: دیکھئے: الکاسانی۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

صاحب البزازیہ:
دیکھئے: البزازی۔

صاحب التتمہ: یہ عبدالرحمن بن مامون المتولی ہیں:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

صاحب الخلاصہ:
دیکھئے: طاہر البخاری۔

صاحب الدرر:
دیکھئے: ملا خسرو۔

صاحب الشرح الصغیر: دیکھئے: الدردیر۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۶۳ میں گذر چکے۔

صاحب الطریقۃ المحمدیۃ: دیکھئے: البرکوی۔
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۶۹ میں گذر چکے۔
کشف الظنون اور الأعلام میں ان کو البرکلی لکھا ہے۔

صاحب الکافی: یہ الحاکم الشہید ہیں:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۵۷ میں گذر چکے۔

صاحب مراقی الفلاح: دیکھئے: الشرنبلالی۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۱ میں گذر چکے۔

صاحب مطالب اولی النہی: دیکھئے: الرحیبانی۔
ان کے حالات ج ۲ ص ۵۸۴ میں گذر چکے۔

صاحب المغنی: دیکھئے: ابن قدامہ۔
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۸ میں گذر چکے۔

صاحب الملتقی: یہ ابراہیم بن محمد الحلبی ہیں:
ان کے حالات ج ۳ ص ۴۷۰ میں گذر چکے۔

الصنعانی (۱۰۹۹ - ۱۱۸۲ھ)

یہ محمد بن اسماعیل بن صلاح بن محمد، ابو ابراہیم، کحلانی پھر صنعانی ہیں، اپنے اسلاف کی طرح امیر کے لقب سے مشہور ہیں، مجتہد ہیں، ان کا لقب ''المؤید باللہ'' ابن المتوکل علی اللہ ہے۔ انہوں نے زید بن محمد بن حسن، صلاح بن الحسین الخفش اور عبد اللہ بن علی وزیر وغیرہ سے علم حاصل کیا، اور صنعاء اور مدینہ کے اکابر علماء سے حدیث

پڑھی، اور تمام علوم میں مہارت حاصل کی۔

بعض تصانیف: ''توضیح الأفکار شرح تنقیح الأنظار''، ''سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحکام''، ''الیواقیت في المواقیت'' اور ''إرشاد النقاد إلی تیسیر الاجتهاد''۔

[البدر الطالع ۲/۱۳۳: لأعلام ۶/۲۶۳: فہرس المکتبة لأزہریہ ۱/۵۰۶]

ط

طاہر البخاری (۴۸۲-۵۴۲ھ)

یہ طاہر بن احمد بن عبدالرشید بن حسین، افتخار الدین البخاری ہیں، حنفیہ کے بڑے فقیہ ہیں۔ انہوں نے اپنے والد اور دادا، نیز حماد بن ابراہیم صفار، ابوجعفر ہندوانی اور ابوبکر اسکاف وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ بخاری کے رہنے والے تھے۔

بعض تصانیف: ''خلاصة الفتاوی''، ''خزانة الواقعات'' اور ''النصاب''۔

[الفوائد البہیہ ص ۸۴: الجواہر المضیہ ۱/۲۶۵: لأعلام ۳/۲۱۸]

طاؤس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۴ میں گذر چکے۔

الطبری: یہ احمد بن عبداللہ الطبری ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

ع

عائشہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۵ میں گذر چکے۔

عبدالرحمٰن بن عوف:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۲ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن احمد بن حنبل:

ان کے حالات ج ۳ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

عبداللہ بن عباس:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۳۴ میں گذر چکے۔

عبدالملک بن یعلی، قاضی بصرہ (؟ - ۱۰۰ھ کے بعد وفات پائی)

یہ عبدالملک بن یعلی لیثی بصری قاضی بصرہ ہیں۔ ابن حجر ''التقریب'' میں فرماتے ہیں: یہ ثقہ ہیں، چوتھے طبقہ میں شامل ہیں۔ ایاس بن معاویہ نے حبیب بن شہید سے کہا کہ اگر تم فتوی چاہو تو

عبدالملک بن یعلی کی طرف رجوع کرو۔ یزید بن ہارون کہتے ہیں کہ عبدالملک بن یعلی نے (جو بصرہ کے قاضی تھے) فرمایا: جو شخص بغیر عذر کے تین جمعہ چھوڑ دے تو اس کی شہادت جائز نہیں ہوگی۔

[أخبار القضاة ۲/۱۵؛ تقریب التہذیب ۱/۵۲۴؛ شرح أدب القاضی للخصاف ۳/۳۳۸]

عروہ بن الزبیر:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عز الدین بن عبدالسلام:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۴ میں گذر چکے۔

عطاء:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

عکرمہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۸ میں گذر چکے۔

علی بن ابی طالب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن الخطاب:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۷۹ میں گذر چکے۔

عمر بن عبدالعزیز:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۰ میں گذر چکے۔

العنبری:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۵ میں گذر چکے۔

عیسیٰ بن دینار (؟ - ۲۱۲ھ)

یہ عیسیٰ بن دینار بن واقد، اور ایک قول: ابن وہب، ابو محمد، قرطبی، مالکی ہیں، اپنے زمانے میں اندلس کے فقیہ اور اس کے ایک مشہور عالم تھے۔ امام رازی فرماتے ہیں کہ عیسیٰ عالم اور زاہد تھے، انہوں نے متعدد حج کئے۔ انہیں "طلیطلہ" کا منصب قضاء، فیصلہ کے لئے اور قرطبہ میں مشورہ کے لئے سپرد کیا گیا، انہوں نے علم حدیث کی طلب میں سفر کیا۔

بعض تصانیف: "كتاب الهدية" دس جلدوں میں ہے۔

[شجرۃ النور الزکیہ ص ۶۴؛ الدیباج المذہب ص ۱۷۸؛ الأعلام ۵/۲۸۶]

غ

الغزالی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۱ میں گذر چکے۔

ق

قاضی ابویعلی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قاضی حسین:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

قاضی عیاض:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۳ میں گذر چکے۔

قتادہ:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القدوری:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرافی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۴ میں گذر چکے۔

القرطبی:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۸ میں گذر چکے۔

القلیوبی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

ک

الکاسانی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

الکرخی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۶ میں گذر چکے۔

کعب بن عجرہ:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۹۹ میں گذر چکے۔

ل

اللیث بن سعد:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۸ میں گذر چکے۔

م

مالک:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۹ میں گذر چکے۔

الماوردی:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المتولی:
ان کے حالات ج ۲ ص ۶۰۰ میں گذر چکے۔

مجاہد:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۰ میں گذر چکے۔

المجد: یہ عبدالسلام بن تیمیہ ہیں:
ان کے حالات ج ۷ ص ۴۴۳ میں آئیں گے۔

محمد بن الحسن:
ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۱ میں گذر چکے۔

محمد بن صفوان (؟ - ؟)

یہ محمد بن صفوان، ابومرحب، انصاری صحابی ہیں، اور صفوان بن محمد بھی کہا گیا ہے۔ طبری کہتے ہیں کہ محمد بن صفوان ہی درست ہے، اور ابن عبدالبر کہتے ہیں: صفوان بن محمد اکثر استعمال ہے۔ ابن ابی خیثمہ کہتے ہیں: میں نہیں جانتا کہ وہ انصار کے کس قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور عسکری کہتے ہیں کہ وہ قبیلہ اوس کے بنی مالک کی اولاد سے ہیں۔

[تہذیب التہذیب ۹/۲۲۱؛ الإصابہ ۳/۳۷۳؛ أسد الغابہ ۴/۳۲۰]

محمد بن مسلمہ (۳۵ ق ھ - ۴۳ھ، اور ایک قول ۴۶ھ، ان کی عمر ۷۷ سال کی تھی)

یہ محمد بن مسلمہ بن سلمہ بن خالد، ابوعبدالرحمن، اوسی انصاری حارثی مدنی صحابی ہیں، امراء میں سے ہیں۔ غزوۂ بدر، اور اس کے بعد غزوۂ تبوک کے علاوہ تمام غزوات میں شریک ہوئے، نبی ﷺ نے اپنے بعض غزوات میں انہیں مدینہ میں اپنا جانشین بنایا۔ انہوں نے نبی ﷺ سے چند احادیث روایت کی ہیں، اور ان سے ان کے بیٹے محمود نے اور ذویب اور مسور بن مخرمہ وغیرہ نے روایت کی ہے۔

یہ حضرت عمرؓ کے پاس مختلف ممالک کے گورنروں کے امور کی تحقیقات کے کام پر مقرر تھے، اور یہ ان لوگوں میں ہیں جنہوں نے فتنہ سے علاحدگی اختیار کی اور جنگ جمل اور جنگ صفین میں شریک نہیں ہوئے۔

[الإصابہ ۳/۳۸۳؛ أسد الغابہ ۴/۳۳۰؛ الأعلام ۷/۳۱۸]

محمد بن نصر المروزی (۲۰۲-۲۹۴ھ)

یہ محمد بن نصر، ابوعبداللہ مروزی ہیں، فقہ وحدیث کے امام ہیں، احکام میں صحابہ اور ان کے بعد کے لوگوں کے اختلاف سے سب سے

زیادہ واقف تھے، نیساپور میں ان کی نشو ونما ہوئی، اور طویل سفر کیا، اس کے بعد سمرقند کو وطن بنایا اور وہیں ان کی وفات ہوئی۔ انہوں نے یحییٰ بن یحییٰ نیساپوری، اسحاق بن راہویہ، ابراہیم بن المنذر وغیرہ سے روایت کی، اور ان سے ان کے بیٹے اسماعیل نے اور محمد بن اسحاق رشادی وغیرہ نے روایت کی۔

بعض تصانیف: "القسامة" فقہ میں، "المسند" حدیث میں، "ما خالف به أبو حنيفة عليا وابن مسعود" اور "السنة"۔

[تہذیب التہذیب ۹/۴۸۹؛ تاریخ بغداد ۳/۳۱۵؛ لأعلام ۷/۳۴۶]

المزنی: یہ اسماعیل بن یحییٰ المزنی ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

المستظہری: یہ محمد بن احمد القفال ہیں:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۸۵ میں گذر چکے۔

مسلم:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۲ میں گذر چکے۔

معاذ بن جبل:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

مکحول:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۳ میں گذر چکے۔

ملا خسرو (؟ - ۸۸۵ھ)

یہ محمد بن فرامرز بن علی، رومی حنفی ہیں، ملا (یا منلا یا مولی) خسرو کے نام سے مشہور ہیں، فقیہ اور اصولی ہیں۔ انہوں نے مولی برہان الدین حیدر ہروی وغیرہ سے علوم حاصل کئے، سلطان مرادخاں کی حکومت میں اپنے بھائی کے مدرسے میں مدرس ہوئے۔ پھر لشکر کے قاضی بنے، پھر قسطنطنیہ کے قاضی بنے۔ ابن العماد کہتے ہیں: وہ تخت سلطانی میں مفتی بنے، ان کا رتبہ بلند ہوا، انہوں نے قسطنطنیہ میں متعدد مسجدیں آباد کیں۔

بعض تصانیف: "درر الحكام في شرح غرر الأحكام"، "مرقاة الوصول في علم الأصول" اور "حاشية على التلويح"۔

[شذرات الذہب ۷/ ۳۴۲؛ الفوائد البہیہ رص ۱۸۴؛ لأعلام ۷/۲۱۹]

منذر بن سعید (۲۷۳-۳۵۵ھ)

یہ منذر بن سعید بن عبداللہ، ابو الحکم، بلوطی بلفری قرطبی ہیں، اپنے زمانہ میں اندلس کے قاضی القضاۃ تھے، فقیہ، فصیح خطیب اور شاعر تھے، داؤد اصفہانی کی فقہ پڑھتے تھے اور ان کے مذہب کو ترجیح دیتے تھے اور ان کی بات کے لئے حجت پیش کرتے تھے، پھر جب وہ فیصلہ کی مجلس میں بیٹھتے تو امام مالک اور ان کے اصحاب کے مذہب پر فیصلہ کرتے تھے۔

بعض تصانیف: "الإنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله"، "الإبانة عن حقائق أصول الديانة" اور "الناسخ والمنسوخ"۔

[تاریخ العلماء والرواۃ بالأندلس ۲/ ۱۴۲؛ بغیۃ الوعاۃ ۲/۳۰۱؛ الأعلام ۸/۲۲۹]

الموفق:

دیکھئے: ابن قدامہ۔

ن

النخعی:

دیکھئے: ابراہیم النخعی۔

النعمان بن بشیر (۲-۶۵ھ)

یہ نعمان بن بشیر بن سعد بن ثعلبہ، ابو عبد اللہ خزرجی، انصاری، امیر، خطیب اور شاعر ہیں، مدینہ کے اجلہ صحابہ میں سے ہیں، وہ ہجرت کے بعد انصار میں سب سے پہلے پیدا ہونے والے بچے ہیں۔ انہوں نے نبی ﷺ اور اپنے ماموں عبد اللہ بن رواحہ، عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت کی ہے، اور ان سے ان کے بیٹے محمد نے اور شعبی اور سماک بن حرب نے روایت کی ہے۔ ان سے ۱۲۴/ احادیث مروی ہیں۔ حضرت معاویہؓ کے ساتھ صفین میں شریک ہوئے، اور دمشق کے قاضی بنائے گئے۔

[الإصابہ ۳/ ۵۵۹؛ أسد الغابہ ۵/ ۲۲؛ الأعلام ۹/ ۴]

النووی:

ان کے حالات ج ۱ ص ۴۹۵ میں گذر چکے۔

النیساپوری:

ان کے حالات ج ۲ ص ۵۷۳ میں گذر چکے۔

(تقریبی نقشہ)

علامات حرم، مواقیت احرام

(تقریبی نقشہ)

علامات حرم، مواقیت احرام

(تقریبی نقشہ)

علامات حرم، مواقیت احرام